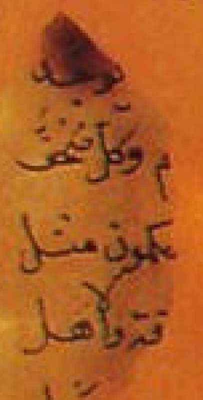


مجلة
فصلية
ثقافية
تراثية

تصدر عن دائرة البحث
العلمي والدراسات
بمركز جمعة الماجد
للثقافة والتراث

السنة السادسة ، العددان الثاني والعشرون والثالث والعشرون . جمادى الثانية ١٤١٩ هـ . أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٩٨م





مخطوط الكواكب الدريّة وتخميساتها - ٨٥٧ هـ

MANUSCRIPT " AL KAWAKIB AL DURRYA WA TAKHMISATIHA" 857 (A-H)

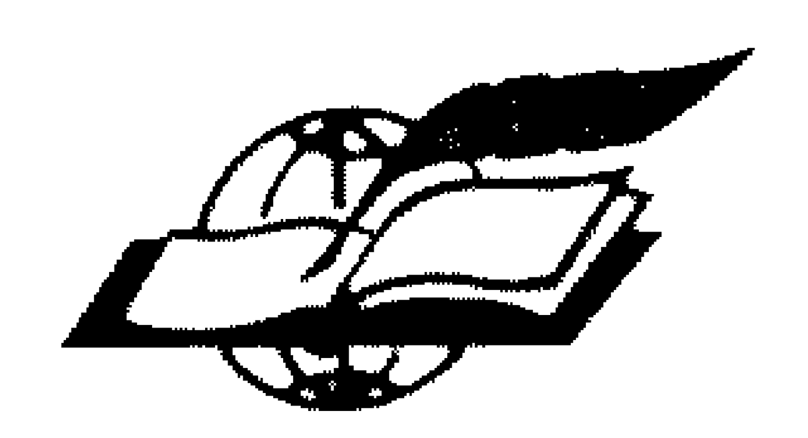


قبـة الصخـرة المشـرفة في مدينـة القـدس

MOSQUE & DOME OF THE ROCK IN JERUSALEM CITY

آفاق الثقافة والتراث

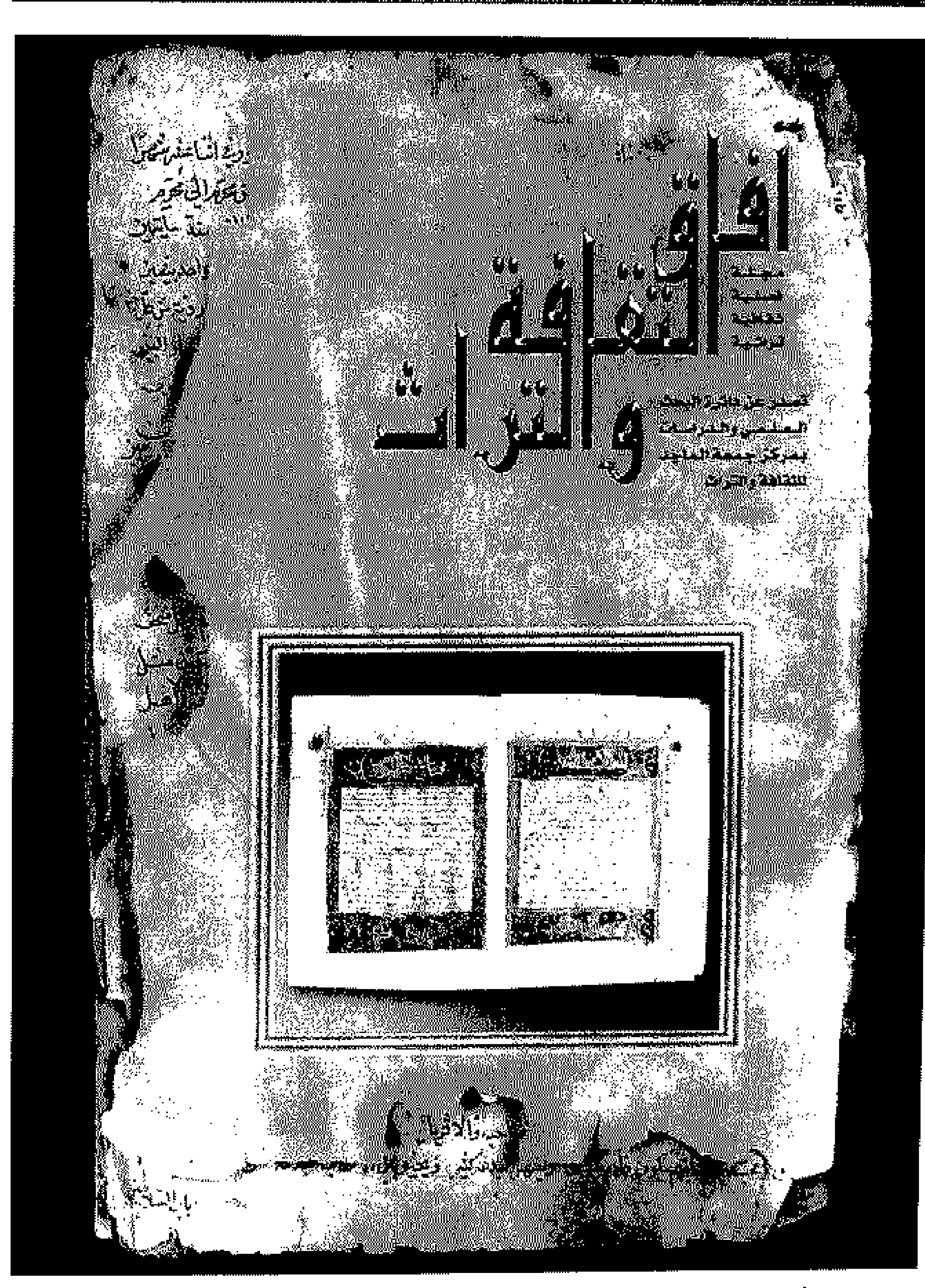
مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات
بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦
هاتف ٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+
فاكس ٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+
تلكس ٤١٦٨٧ ARAB EM
دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة السادسة : العددان الثاني والعشرون والثالث والعشرون . جمادى الثانية ١٤١٩ هـ - أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٩٨م

الغلاف



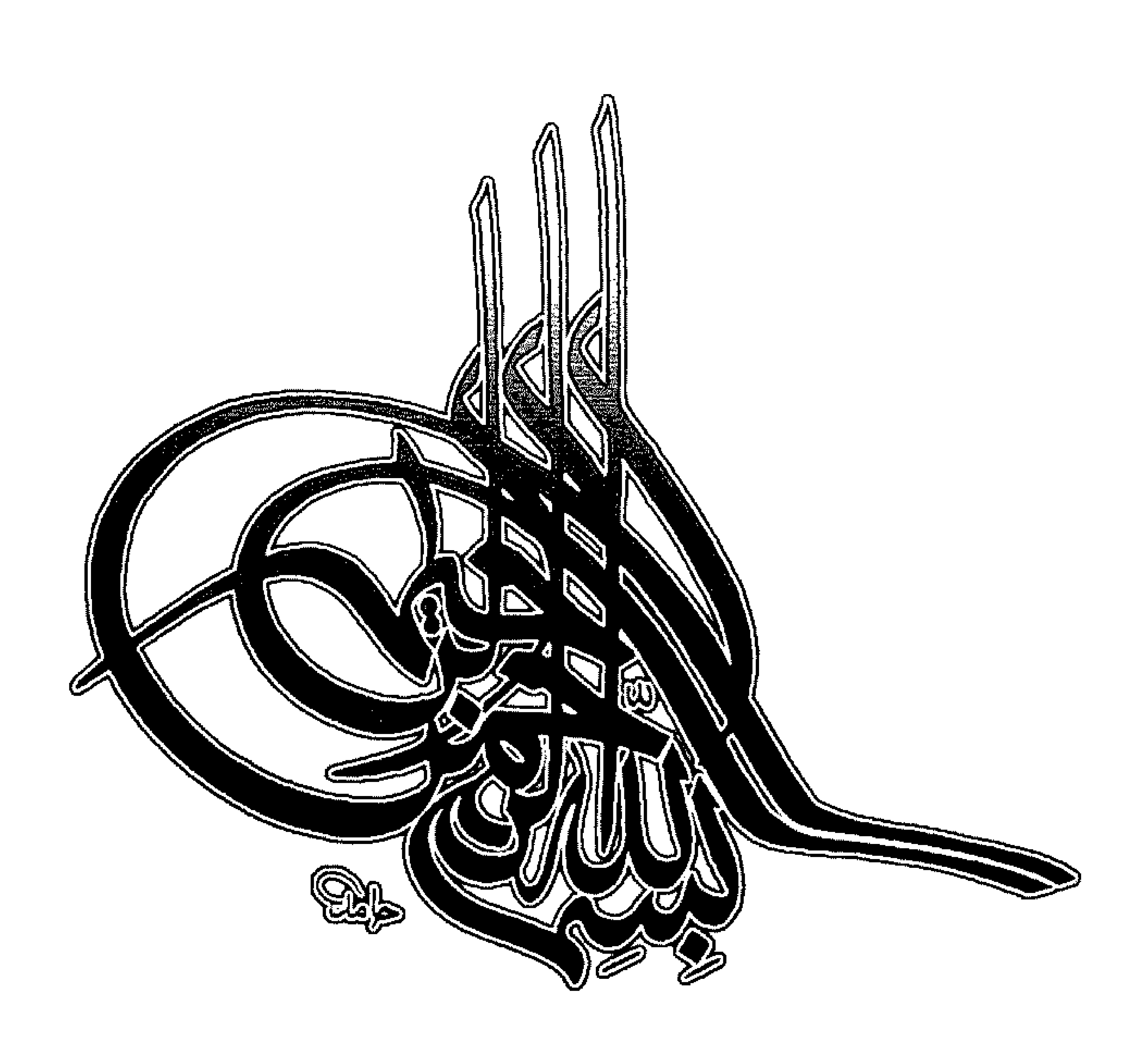
* الورقة الأولى من مخطوط « قصيدة الكواكب الدرية وتخميساتها » تاريخها ٨٥٧ هـ نسخة مذهبة. نسخ يوسف بن بهاوي بن محمد . جمع فيه عشرين تخميساً . مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

هيئة التحرير

الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهماً
الأفراد	٦٠ درهماً	٧٥ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

الفهـــرس



إشكالية التأويل
بين النص والمعنى

وجهة نظر

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد.

فلعل من الأسباب الرئيسة التي دعت العلماء قديمًا إلى الخوض في قضية التأويل ظهور بدعة الفرق، والتطاحن المذهبي، والتشاحن الطائفي، وذلك عندما أخذ أرباب المذاهب وحاملو لواء الفرق يتنافسون في العصبيات المذهبية والسياسية؛ فبدأ شرر الخلاف يتطاير من لهيب الجدال الحادّ ليطال مصدر المعرفة الأول؛ الوحي الإلهي، المتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة، فأخذوا يوجهون العقول في فهمهما وجهات تتفق وما يبتغون؛ فتباينت طرق النظر في تفسير نصوصهما وتأويلها، واختلفت مسالك الناس في فهمها، وظهرت خلالها ظاهرة خطيرة هي اعتماد الموضوعات من الأخبار، وتأويل القرآن بالروايات الغريبة والإسرائيليات، التي لفقها الرواة من أهل الكتاب، وجعلوا كل ذلك بيانًا لمجمل نصوصهما وتأويلاً لظاهرها، وبهذا وُجدت تحكمات بعض الفقهاء والمتكلمين، وتأويلات الغلاة والمنحرفين وغيرهم ممن يرجون لمذاهبهم، ويستبيحون في سبيل تأييدها والدعاية لها حمى القرآن والسنة، فأصبحنا نرى من يؤول النصوص بما يوافق مذهب فلان، ومن يخرجها عن بيانها الواضح وغرضها المسوقة له، حتى لا تستقيم حجة لمذهب خصمه، وبهذا أضحى النص تابعًا بعدما كان متبوعًا، ومحكومًا عليه بعدما كان حاكمًا.

إن هذا الوصف وإن اختلفت المسميات والمصطلحات، وتغيرت الظروف والأحوال، يصدق تمامًا على واقعنا الفكري.

فنحن لو تأملنا طبيعة الجدال الفكري، الذي يسود واقعنا، بنظر فاحص ممحّص، وفكر ناقد محقق، صادق غير حاقد، سابرين أغواره، ومتسللين إلى خفايا التيارات المساهمة في تشكيله وصناعته وخلفياتها، لألفينا أن ما تعتمده تلك التيارات في التدليل على صحة أفكارها، وواقعية توجهاتها، والتمكين لمذاهبها، يعود جميعه إلى استدلالات مشتركة تنبجس من أصولٍ واحدة وتراثٍ واحد. تشكّل مسألة موقع العقل من النقل، وحدود النظر في الأثر، محوره الأساس.

وفي هذا المقام يكون للتأويل دور مؤثر بوصفه المسلك الذي يلجأ إليه الجميع في إخضاع المنقول لتحكمات المعقول وإلجام الآثار بلجام الأنظار، وبهذا أضحى التأويل مرتعًا لبلوغ النوايا المبيّتة، ومسلكًا لتحقيق الملاذات الفردية والجماعية غير المشروعة والمألوفة، وهو ما ولّد ردّ فعل رافض لشيء اسمه التأويل، والدعوة إلى التزام الحرفية في فهم النصوص وتفسيرها، ونعني بذلك أهل الظاهر العائدين من بعيد.

ويبدو لنا أن الشعور بالخوف، الذي يتملك هؤلاء تجاه استخدام التأويل في التفسير والاستنباط، لا يتعلق بالتأويل في ذاته، إنما يرجع إلى الضبابية التي تلف شروطه وضوابطه، وكذا غياب الوضوح في الأسس والقواعد التي تصنف من خلالها أنواعه وأقسامه.

والذي ينبغي قوله في هذا المقام أن التأويل بوصفه طريقًا من طرق التفسير والاستنباط لا بدّ منه؛ لأن الوقوف بالنصوص عند ظواهرها ومنع تأويلها يؤدي إلى الجمود وعدم مواكبة التطور، وهو ما يتناقض والشريعة التي من أجل خصائصها العموم والديمومة.

كما أن الاسترسال فيه دون سبب وجيه ومسوغ قوي يؤدي إلى إهدار النصوص وفتح الباب أمام أصحاب الأهواء والأغراض الفاسدة الحاقدة.

فكلا الأمرين مذمومٌ، والطريق الوسط، الذي ينبغي اتباعه، أن يُلجأ إلى التأويل عندما يوجد ما يدعو إليه من دفع تعارض ظاهري بين النصوص، أو ما يتعارض ظاهره مع المبادئ الشرعية والقواعد الكلية والمقاصد العامة، فيؤول بما يتفق وتلك المبادئ والقواعد والمقاصد؛ لأن هذا الوحي ليس من سماته التناقض والتخالف، ولن يكون.

الدكتور

عز الدين بن زغيبة

إشكالية التأويل بين النص والمعنى وجهة نظر

في حضارة الإسلام :

ملاحظات ضرورية

الأستاذ الدكتور: عماد الدين خليل

جامعة الموصل - العراق

مقالات

لعل هناك من يتساءل عن الأسباب التي جعلت بدايات الفعل الحضاري الإسلامي تتأخر عدة عقود ، الأمر الذي دفع القيادة الراشدة إلى استعارة بعض المفردات الإدارية والفنية من الفرس والروم ، بل قبول اللغات السائدة في البيئات المفتوحة ، في العديد من تلك الأنشطة ؛ إذ لم يتم الانتقال إلى مرحلة تجاوز النقل المباشر ، والاعتماد على الآخر، وتشكيل الخصوصيات الحضارية، إلا في منتصف العصر الأموي ، حيث تمت عملية التعريب المعروفة في سياقي الإدارة والمال. وتشكلت النويات الأولى للأنشطة المعرفية الإنسانية في مجال اللغة والتاريخ والجغرافيا والآداب والفنون وبعض حلقات العلوم الصرفة، فضلاً عن علوم القرآن والحديث والفقه.

الممارسات الإسلامية وبناء الحضارة

ولكن ليس من السهولة بمكان التسليم بمقولة كهذه. صحيحٌ أن بدايات الفعل الحضاري - بمفهومه التنفيذي - قد تأخرت بعض الشيء، ربما بسبب وجود أوليّات جعلت اهتمام أجيال المسلمين الأولى، وبناء الدولة منذ بدايات العصر المدني، وإقامة الوحدة في أخريات هذا العصر، والدفاع عنها ضد تحديات الردة في بدايات العصر الراشدي، ثم الفتوحات الإسلامية عبر هذا العصر الذي اخترقته الفتنة، أو الحرب الأهلية عدة سنوات، ثم ما لبثت الأمة أن استأنفت الحركة في أعقاب الجماعة (٤١هـ) وقيام الدولة الأموية.

لكن هذه الممارسات، إذا أردنا أن نوسع المنظور، هي في أساسها ممارسات حضارية تجيء امتدادًا طبيعيًا للتأسيسات التي وضعها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. فمن ذا الذي يستطيع القول إنّ ممارسة الدعوة إلى الإسلام في مواجهة الجاهلية، وإقامة دولة الإسلام في مواجهة القبيلة، وتوحيد

جزيرة العرب في مواجهة التجزؤ، وبدء حركة الفتح الإسلامي في مواجهة السلطات الجائرة والقسر الديني، لم تكن في أساسها عملاً حضاريًا؟

لقد تمّ بناء الإنسان المتحضر بالدعوة، وبناء المؤسسة الحضارية بالدولة، وإعادة بناء العالم بالفتح والانتشار. بل إننا نجد في التعامل حتى مع ظاهرتي السلب: الردة والفتنة، بُعدًا حضاريًا. فلقد كانت الأولى تحديًا مناسبًا ذا دوافع بدوية رجعية تجزئية، انتهى بانتصار الوحدة أو مفهوم الأمة، وهو مفهومٌ حضاري. أما الفتنة فقد كانت دوافعها هي الأخرى بدوية تفكيكية، انتهت بانتصار المركزية، أو الدولة، أو الإدارة الواحدة، وهي أمورٌ ذات بُعدٍ حضاري.

إذًا فإن مرحلة التعليق الزمني لم تكن توقفًا حضاريًا بالمعنى الدقيق؛ إذ كان الفعل الحضاري يتشكل بالإيجاب والسلب معًا سواء في اختيار العمل ابتداءً، أو في الرد على التحديات. بل إننا نجد في السياقات الإيجابية نفسها: الدعوة، الدولة، الانتشار.. تحديًا من نوعٍ ما، اقتضى ردًّا أو استجابة كانت تنطوي على تدمير القيم السيئة العتيقة وإنشاء بدائل مناسبة. فالدعوة وفق هذا المنظور ألغت الوثنية والتعددية، والدولة ألغت القبلية أو أضعفتها إلى حدّ كبير، والفتح ألغى التسلط العقدي والسياسي والاجتماعي على مقدرات الإنسان في العالم، ومنح بعدًا كونيًا للمسعى البشري، وبعدًا إنسانيًا للعلاقات الدولية.

عمومًا إن هذه التحديات كانت بمنزلة فرصة تاريخية لاختبار قدرة التأسيسات التصورية للعقيدة الإسلامية على التشكل في الزمن والمكان: أي على أن تصير فعلاً تاريخيًا مشهودًا أعان على تحويل «التصور» إلى مجرى الواقع، وتمكين شبكة الشروط الحضارية من التنامي والازدهار عبر العقود التالية.

إن الحضارة كلٌّ لا يتجزأ، فإذا حدث أن تأخر تنفيذ بعض حلقاتها فمعنى هذا أن هناك أوليات أو ضرورات اقتضت تقديم مطالبَ أخرى عليها بانتظار اليوم الذي سيتيح لها فرصة التحقق. وهذا الذي حدث منذ منتصف العصر الأموي وطيلة العصور التالية، حيث ما لبثت حضارة الإسلام أن استكملت مقوماتها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، بعد أن كانت في المراحل السابقة تبذل جهدًا استثنائيًا لاستكمال أسباب النشوء والانطلاق.

إن الضرورات آنفة الذكر، وإن كانت تبدو في ظاهرها عقدية أو سياسية أو عسكرية صرفة، ضرورات حضارية؛ في بُعدها الحقيقي؛ لأنها تعبيرٌ عن حالةٍ فكرية تصورية، استهدفت تغيير الموقف البشري من الكون والعالم والحياة والأشياء والموجودات؛ أي تشكيل نسقٍ فكري يكتسب خصوصياته من العقيدة التي شكلته، وهو في صميمه فعلٌ حضاري أكثر أهمية من الحلقات «التنفيذية» التالية في مجالات الحياة الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية.

لقد مورس – إذًا – نوعٌ من التعليق الزمني لهذه المفردات من أجل التحقق بهدفٍ أكبر، هو تعميقُ شبكة التأسيسات الحضارية التي وضعها الإسلام وحمايتها ومدّها، التي قدّر لها أن تنشىء، في وقتٍ لم يطل كثيرًا، حضارة متميزة، تملك ملامحها المستقلة، وخصوصياتها الفكرية، وتعاملها المتفرد مع الوجود والمصير.

وقد يكون من الضروري هنا أن نشير إلى المنهج المعكوس الذي يعتمده بعض الباحثين(١) والذي يبدأ من الحديث عن اقتباسات المسلمين عن الآخرين، ثم يستنتج، أو يوحي، بأن الحضارة الإسلامية لا تعدو أن تكون مجموعة من قطع الغيار، استعيرت من الحضارات والثقافات الأخرى، شكلت بها حضارة الإسلام، وكأن

في حضارة الإسلام : ملاحظات ضرورية

المسلمين خرجوا من جزيرتهم لا يحملون بذرة التحضر، أو أي شيء يمت إليها بصلة.

والخطأ الذي يقوم عليه هذا الافتراض أن أولئك الباحثين يغفلون حقيقة في غاية الأهمية، هي أن المسلمين خرجوا وهم يحملون رؤية جديدة قديرة، إذا انصبت على الحضارات الأخرى، فإنها تصنع حضارةً متميزة أصيلة، تعرف كيف تفيد من «الآخر»، ولكن بعد أن تخضع عناصر الأخذ للرؤية المتفردة بمواصفاتها الإيجابية، التي لم تجتمع بهذا القدر من الغنى والتوافق في أي حضارة أخرى على الإطلاق.

لقد تأسست حضارة الإسلام في المجال الذي يعكس الشخصية الحضارية، والذي يبدأ بالعقيدة، ويمضي إلى الشريعة والنشاط المعرفي والثقافي عمومًا (ولهذا – على سبيل المثال – ترجمت فلسفة اليونان بوصفها أداة للجدل وليس بصفتها هدفًا معرفيًا، وفي المقابل إن أدب اليونان القائم على الميثولوجيا الوثنية لم يلقَ إقبالاً على ترجمته إلى العربية، وما ترجم منه لم يلقَ رواجًا، وظلّ معزولاً إلى حدٍّ كبير عن ذاكرة المسلمين ووجدانهم).

أما على مستوى العلوم الصرفة، كالفلك والرياضيات والطبيعة والطب وعلوم الحياة.. إلخ، فإن الحضارات تنحو – بشكل عام – إلى اعتماد قانون تراكم الخبرة، والإضافة على ما قدمه الآخرون. وكان على الحضارة الإسلامية أن تعتمد القانونَ نفسه، فحققت قفزاتٍ نوعية، بل إنها قدمت إضافةً ذات قيمةٍ بالغة في سياق مناهج العلوم، هي المختبر.. ومن ثم فإنها لم تكن «عالة» محضة على الحضارات الأخرى بأي معيارٍ من المعايير.

والحالة نفسها تنطبق على النظم الإدارية، حيث تجد الحضارات الناشئة – في البداية – ألاّ وقت لديها لتسيير المؤسسات، فتقتبس عن الآخرين، لكنها ما تلبث أن تبدل وتحور وتنقص وتزيد، وتؤصل – في نهاية الأمر – نظمها الخاصة بها. (ولنتذكر – على سبيل المثال – ما حدث بالنسبة لنمو الدواوين، وتوزيع تخصصاتها، فضلاً عن حركة التعريب المعروفة التي استهدفت المؤسسة الإدارية بالدرجة الأولى).

إن الباحثين المذكورين يعتمدون منهج الاستدلال بالجزئيات المنقولة عن الآخرين، ويعرضون منها حشودًا توحي للوهلة الأولى بأن حضارة الإسلام لا تعدو أن تكون – بالفعل – تجميعًا ميكانيكيًا منقولاً عن الحضارات الأخرى. لكن هذا الأسلوب ما يلبث أن يتعرض للاهتزاز، إذا تذكرنا مرةً أخرى كيف أن هؤلاء الباحثين يتعمدون أو يغفلون الانطلاق من نقطة البداية الصحيحة، وهي الرؤية الشمولية للدين الجديد، التي كان بمقدورها دائمًا أن تخضع الجزئيات المقتبسة، بل تصهرها، من أجل إقامة الكيان الحضاري المتميز الجديد. إن الذي حدث لم يكن – بأيّ صيغةٍ من الصيغ – محاولة ميكانيكية فقط، وإنما كان الأمر أعمق من هذا بكثير، إنه إعادة تركيب الجزئيات المقتبسة في كل حضاري يملك ملامحه المتميزة، ورؤيته المستقلة للكون والعالم والظواهر والأشياء.

انتصار الإسلام تأسيس حضاري

إن الإسلام بوصفه دينًا، بخلاف النصرانية، كان تأسيسًا حضاريًّا بمعنى الكلمة، وبالتالي فإن انتصاره وتفرده في القيادة كان يعني بالضرورة قيام حضارة متفردة جديدة. وإن بمقدور المرء أن يمضي إلى أبعد من هذا، فيرى كيف أن الإسلام نظر إلى الحضارات الأخرى، أو – على الأقل – إلى أقسامٍ واسعة منها، على أنها امتدادٌ للجاهلية بشكلٍ من الأشكال، وبالتالي فإن التعامل معها لم يكن بصيغة التقبل أو الانبهار، كما حدث للشرق الإسلامي في العصر الحديث، وإنما بصيغة فوقية تحمل أصالتها واعتدادها بالذات، دون أن يمسّ

هذا البعد الإنساني المفتوح للحضارة الإسلامية، التي تعاملت مع الإنسان حيثما كان، وكسرت حواجز الجغرافيا والطبقة والعِرق واللون، بل إنها تجاوزت حواجز المذاهب والأديان.

والباحثون المذكورون يعكسون الحالة مرةً أخرى بادعائهم أن المغلوب هزم الغالب حضاريًا. والحالُ أن الغالب قدر في عقودٍ معدودة على أن يطوي المغلوب على كل المستويات بدءًا من الدين والسياسة، وانتهاء بمجمل المفردات الحضارية... وتمكن من أن يأخذ ويدع ويفكك ويذيب، إلى الحد الذي لم يبقَ معه للثقافات المحلية مقومات مستقلة، اللهم إلا ما كان يتساوق منها مع معطيات الحضارة الناشئة.

إن الحضارة التي تقوم على الأخذ ليس بمقدورها أن تعطي أو تؤثر في الحضارات الأخرى. والذي حدث بالنسبة لحضارة الإسلام العكس: فإن تأثيرها كان عميقًا للغاية، ليس بصيغة حماية التراث القديم وإعادته منقحًا أو مضافًا عليه فقط، وإنما بصيغة تقديم معطيات أصيلة مبتكرة أيضًا، كان لها أبلغ الأثر في صيرورة الحضارات الأخرى، وبخاصة الغربية.

ومهما يكن من أمر فإن انعكاس المبادىء والقيم الإسلامية الأساسية على النشاط الحضاري عبر نشوئه وتناميه منحه خصائصه المتميزة. وهذا الانعكاس أو الارتباط المؤكد بين العقيدة والحضارة يمثل - بلا ريب - نقطة البداية الصحيحة في منهج دراسة حضارة الإسلام، وليس العكس كما توهم بعض الباحثين، فأوقعهم الوهم في جملةِ أخطاء، وقادهم إلى استنتاجاتٍ مضللة..

ويكفي أن نؤشر هنا على بعض ما قاله الباحثون الغربيون لتأكيد هذا الانعكاس.

وهذا التأكيد يعدّ - بلا ريب - ضرورة علمية بسبب من صعوبة الفصل بين النشاط الحضاري الإسلامي عبر التاريخ وبين البيئة الإسلامية التي تشكل فيها وتلقى عنها مؤثراته وحوافزه ومكوناته. وما من ريب، استنادًا إلى هذا، في أن أي محاولة لتوهم فصل أو تعارض كهذا، إنما هو أسلوبٌ مضلّل في دراسة تراثنا الحضاري، ولن تكون نتيجته سوى حشود من الأوهام والأخطاء التي تنافي روح البحث العلمي الجاد.

فما الذي يقوله «الغير» بهذا الخصوص قبل أن يقوله المسلمون أنفسهم ويؤكدوه؟

آراء المستشرقين حول تأثير الإسلام في عناصر الحضارة

يشير روبرت برنشفك، أستاذ اللغة والحضارة العربيتين في جامعتي بوردو وباريس، إلى «أن تأثير الدين الإسلامي تتجلى قوته في عددٍ كبير من عناصر الثقافة الإنسانية؛ اللغة، والفنون، والآداب، والأخلاق، والسياسة، والتركيب الاجتماعي ونشاطه، والقانون، حيث لا نستطيع، إذا أخذنا الوضعية كلاً، أن نلاحظ مدنية مستقلة فيها لا تتميز (بالعنصر الإسلامي) فحسب، بل (بالعامل) الإسلامي أيضًا»(٢). لقد «أصبحت العقيدة الإسلامية خلال القرنين الثاني والثالث (الهجريين) نظامًا نما بصورةٍ واسعة في نواحٍ مختلفة، وكان شديد الرغبة في إظهار تماسكه في كل مدرسة، أو نزعة، تتضح في نطاقه.. وهكذا أخذ الإسلام مكانةً عملية قدرت له في عدة ميادين ثقافية، وهو دور المؤثر والمتأثر، وهو مظهرٌ مزدوج لا يصح الفصل بين جزئيه غالبًا إلا بطريقة مصطنعة»(٣).

ويمضي برنشفك في تحليله إلى أن: «من الأصح - دون ريب - أن نعدّ العقيدة الإسلامية عاملاً، لا في الحالات التي يحدث فيها أن تستمد منها حلاً جديدًا من مواردها الخاصة بها فحسب، أو تأتي بحلٍ جديد بطريقةٍ مباشرة أو غير مباشرة، بل في كل حالة

تستوعب فيها حلاً داخليًا أو أجنبيًا في نظامه، ويلونه بطريقته الخاصة، وبذلك تساعد على اقتباسه أو الاحتفاظ به. فكم من عمل، لم تكن به من ناحية المبدأ صبغة إسلامية، طبعه الإسلام بطابعه إلى الحدّ الذي أصبح فيه عملاً مميزًا للإسلام، وذلك بفضل إسناد التربية الإسلامية المأثورة. ومن الممكن أن الصفة الإسلامية الخاصة لعنصر ثقافي في أكثر من حالة واحدة لا يدين بشيءٍ إلى الأصل الذي نشأت عنه، بل يعبّر فقط عن الحقيقة: أن الإسلام باقتباسه العنصر المذكور طبعه بطابعه، أو أراد اقتباسه وتمثيله»(٤).

ويشير رجل القانون الدولي الفرنسي المعاصر - مارسيل بوازار إلى أن الإسلام «اقترض بلا ريب، لكنه عرف كيف يحقق، بفضل روحه التوفيقي بشكلٍ أساسي، بناءً يحمل طابعه. فجميع بنائه الثقافي قائمٌ على التكافل والتوفيق: مصادفةً، واكتشافًا، وتقبّلاً، وتمثّلاً، وتنمية، وتطويرًا. وقد أضاف إليه الدين تلوينًا خاصًا به، صادرًا عن شعورٍ بالسموّ والانسجام، كما أنه صادرٌ عن نوعٍ من الوحدة في الاستلهام. وكانت مساهمة العالم الإسلامي الثقافية ضخمة»(٥).

ويقول **موريس بوكاي، المفكر الفرنسي** المعروف: إن «الإسلام قد عدّ دائمًا الدين والعلم توأمين متلازمين. فمنذ البدء كانت العناية بالعلم جزءًا لا يتجزأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام. وأن تطبيق هذا الأمر هو الذي أدى إلى ذلك الازدهار العظيم للعلوم في عصر الحضارة الإسلامية، تلك التي اقتات منها الغرب نفسه قبل عصر النهضة في أوربا»(٦).

ويلحظ **المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد توينبي** كيف أن الإسلام «وفق فيما أخفق فيه سابقوه؛ لأنه استكمل عملية طرد الهلينية من العالم السوري. كما عاد فأدمج في الخلافة العربية، الدولة العالمية السورية، التي اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل أن تستكمل رسالتها..

وأخيرًا منح الإسلام المجتمع السوري - بعد انقضاء قرون من توقف حيويته - على أن يسلم الروح، وهو متأكد أنه لن يزول دون أن يخلف عقبًا؛ إذ غدت العقيدة الإسلامية اليرقة التي بزغت عنها في حينها الحضارتان العربية والإيرانية»(٧).

ويعاين **المستشرق الفرنسي دومينيك سورديل** الفن الإسلامي من الوجهتين التاريخية والجغرافية، فيرى أنه يستحق، «على الرغم من نزعته التجريدية، التي تدين للإسلام وللإسلام وحده بوحدته، أن يتوج الثقافة الإسلامية الضخمة، التي تتصف بدورها بالوحدة على الرغم من نزعاتها المتباينة. ومن ثم فلا يبدو لنا الإسلام دينًا (فحسب) ولا أمة (فحسب)، بل ركنًا لحضارةٍ ينعش مظاهرها الدينية والفكرية والفنية، أو يكفيها على الأقل»(٨).

ويؤكد المفكر المجري ليوبولد فايس (محمد أسد) على «أن التاريخ يبرهن وراء كل إمكان للريب على أنه ما من دين أبدًا حثّ على التقدم العلمي كما حثّ عليه الإسلام، وأن التشجيع الذي لقيه العلم والبحث العلمي من الدين الإسلامي انتهى إلى ذلك الإنتاج الثقافي الباهر في أيام الأمويين والعباسيين وأيام دولة العرب في الأندلس. وأن أوربة لتعرف ذلك حقّ المعرفة؛ لأن ثقافتها هي نفسها مدينة للإسلام بتلك النهضة على الأقل بعد قرونٍ من الظلام الدامس»(٩).

«إنها القوة العجيبة التي تشع من العقيدة الجديدة» كما يقول فرانشيسكو كابرييلي، كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما: «ومن الدولة التي أقامتها هذه العقيدة، والتي نمت في كل اتجاه، وأنتجت حضارة موحدة إلى حدٍّ يدعو إلى الدهشة، وذلك على الرغم من الاختلاف الشديد بين البيئات والمستويات الثقافية التي ازدهرت عليها»(١٠). ويواصل كابرييلي «من الواضح أننا نعني بالإسلام هنا كل (الحضارة



الإسلامية) التي تطورت بما لها من مظهرٍ خاص، من آسيا الوسطى إلى المحيط الأطلسي، والتي قامت على الإيمان برسالة الرسول محمد ﷺ... ولا ريب في أن العقيدة الدينية قد زودت هذه الحضارة، ليس بعاملها المشترك فحسب، بل بمحورها ومظهرها الأساسي أيضًا. وإن كل مظاهر الحياة الأخرى من مادية، وروحية، ومن سياسية، وأدبية، واقتصادية، واجتماعية، تحمل طابع هذا العنصر الديني، وتنعكس عليها ألوانه، وتنمو وتتسع تحت تأثيره. وقد قال أحدهم: إن الإسلام دين (عالمي شامل) أكثر من أي دينٍ آخر، ويشمل تأثيره الإنسان بأكمله وليس شعوره الديني وحده»[11]. ثم يخلص كابرييلي إلى القول إن «الطابع الإسلامي إذا غلب على أمةٍ من الأمم لا يمكن محوه ألبتة..»[12].

ويذكر **المستشرق الأمريكي أدوين كالفرلي** أن «المسلمين قد هضموا العلم والفلسفة الهلينية، ثم حوروا فيهما؛ ليلائموا بين معرفتهم الجديدة وبين روح العقيدة القرآنية»[13].

أما **المستشرق البريطاني المعروف هاملتون كب** فيلحظ كيف أن البيئات الثقافية المتنوعة في عالم الإسلام من تخوم الصين، وسهوب جنوب روسيا، وأندونيسيا، وشبه القارة الهندية، إلى غرب آسيا، وشمال أفريقيا، وإسبانيا، ظلت تحتفظ «مجتمعة ومنفردة، بطابع إسلامي معين مشترك يمكن تبينه بسهولة»[14]. والسبب فيما يراه **فون كرونباوم، المستشرق النمسوي** يكمن في «أن ثقافة الإسلام العامة تملك تحت تصرفها وسائل متعددة، تساعد على التوفيق بين الثقافات المحلية. ومن هذه الوسائل التي يتميز بها الإسلام في الأخص الإجماع.. الذي له سلطة الفصل في شرعية أيِّ عملٍ أو عقيدة أخذتها الجماعة»[15]. وهو يلحظ أنه «حينما توضح وجهة النظر الأجنبية في داخل إطار إسلامي، وبتعابير إسلامية، يكون الإحساس بها إسلاميًا صادقًا. ومن جهةٍ أخرى أن التوضيح التدريجي بحقائق الدين الأولى، ولما تشتمل عليه من ملابساتٍ ثقافية، أخذ يساعد على توسيع الأساس الذي يقوم عليه التبادل بين الحضارات. وهكذا نجد أن ازدهار الحضارة العباسية إنما يمثل امتزاجًا ثانيًا للحضارة الإسلامية، وقد فسحوا فيها المجال للتقاليد (المحلية) التي استمدوا جزءًا منها من الكتب، إلا أن معظمها دخل في التركيب الجديد عن سبيل حقائق التعايش الفعلي»[16].

ويذهب المفكر الفرنسي غوستاف لوبون إلى أن «العرب ذوو أثرٍ بالغ في تمدين الأقطار التي خضعت لهم.. وأن كل بلد خفقت فوقه راية النبي ﷺ تحول بسرعة، فازدهرت فيه العلوم، والفنون، والآداب، والصناعة، والزراعة، أيّما ازدهار»[17]، وأن «العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين»[18].

وتقارن **الباحثة الألمانية سيغريد هونكة** بين الأمية المتفشية في الغرب – يومها – التي بلغت ٩٥٪ بما في ذلك الأباطرة والأمراء وبين ملايين البنين والبنات، الذين كانوا يبدؤون بكتاب الله، وهم يمضون قدمًا في سلّم المعرفة.. «وكان الدافع إلى كل هذا رغبتهم الصادقة في أن يكونوا مسلمين حقّا، كما يجب أن يكون المسلم. فلم يجبرهم أحد على ذلك، بل اندفعوا إليه عن رغبةٍ وإيمان؛ لأن من واجب كل مسلم أن يقرأ القرآن. وهنا تتسع الهوة بين الشرق والغرب أيضًا، فالكتاب المقدس لا يجد الناس إليه سبيلاً، إذا استثنينا الكهنة ورجال الدين.. ولم تكن هناك أي رغبة في تعليم الشعب أو تثقيفه»[19]. وفي إسبانيا «كان أثر الإسلام في كل ناحية، فكرية أو مادية، الأساس الذي قامت عليه الحضارة هناك»[20].

ويعرف **كويلر يونغ**، رئيس قسم اللغات والآداب الشرقية في جامعة برنستون، المدلول الثقافي للإسلام بأنه يُستعمل «بالمعنى الواسع: ليدل على تلك المدنية المتجانسة – على الرغم من

تنوعها - التي وجهها الدين الإسلامي وسيطر عليها منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا»(٢١).. وعندما ظهر الإسلام «تحول التيار (الثقافي) إلى الاتجاه المعاكس، الذي كان يسير فيه. وقد بدأ هذا التحول مفاجئًا في مظهره على الرغم من أنه يمكن للمؤرخ أن يتعرف الأسباب التي تجمعت رويدًا رويدًا حتى أنتجت هذا الانعكاس في اتجاه التيار الثقافي. ومن جزيرة العرب اندفعت حماسة هؤلاء الساميين، ومعهم دينهم ولغتهم، إلى حدود الصين في الشرق، وإلى جبال البرانس في الغرب..»(٢٢).

ويفسر **المستشرق البريطاني المعاصر مونتكمري وات** قدرة المسلمين على احتواء الثقافات الأخرى والتفوق عليها باعتقادهم العميق بأنهم أفضل من الآخرين، ولقد «**ارتبط بعض هذا الاعتداد بالنفس بالإسلام، الذي عدّه المسلمون أعلى وأنقى صيغة من صيغ عبادة الله، ولم يؤكد هذا التعالي بصخب حيث يثير شعورًا بشك، بل مضى بهدوء واستمرار، «ولقد كانت» عملية استيعاب حكم الآخرين وعلومهم عميقة جدًا؛ إذ كان على الأناس الذين تعلموا في وقتٍ ما التقاليدَ الفكرية السابقة، وأصبحوا مسلمين، أن يصهروا بطريقتهم الخاصة معلوماتهم السابقة ضمن الدراسات القرآنية، وقد اندمجت مساهماتهم هذه في المجرى الرئيس للتفكير الإسلامي، وبهذا الأسلوب تكونت حضارة إسلامية مستقلة**»(٢٣). وهو يلحظ كيف أن المعرفة الإسلامية المستقلة هذه «أعطت أوربا مفهومًا جديدًا للعالم، حيث حفز العلم الاهتمامات العلمية، فانبثقت عنها نظرة كونية وميتافيزيقية أوسع. وعلى الرغم من أن الدراسات الدينية (النصرانية) لا تستند إلى الدراسات الكونية إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل لفترةٍ طويلة التناقض الجذري بين الكون الذي يحيا فيه وبين معتقده الديني، لذلك بدأ رجال الدين الأوربيون بالتوفيق بين الدين المسيحي والعلوم (الإسلامية) الجديدة»(٢٤).

وثمة - أخيرًا - تلك الملاحظات القيمة التي قدمها المفكر البريطاني روم لاندو بصدد الموضوع، فهو يقارن - مثلاً - بين حركة العلم الغربي والإسلامي، ويرى أن أولهما انفصل، منذ عصر النهضة انفصالاً أشد وضوحًا عن الدين، أو بتعبيرٍ آخر، تابع العلم سبيله غير ملتفت إلا قليلاً إلى مطالب الأخلاق وعلم الأخلاق. ففيما كان الإنسان في الغرب يكتسب معرفة متنامية أبداً بالكون الطبيعي، وسيطرة متعاظمة عليه، كان تقدمه الأخلاقي يتخلف متلكئًا. وبتحرير العلم في القرون الوسطى من سلطان الكنيسة لم يفصل الغرب العلم عن العقائد الدينية فحسب، بل فصله عن مفاهيم الإيمان والقيود الأخلاقية الملازمة لها أيضًا. أما العلم الإسلامي فلم ينفصل عن الدين قط. والواقع أن الدين كان ملهمه وقوته الدافعة الرئيسة. ففي الإسلام ظهرت الفلسفة والعلم معًا إلى الوجود.. لإقامة الدليل على (الألوهية) وتمجيدها. ومن هنا فليس عجيبًا أن يكون العلم الإسلامي لم يجرد في أي يومٍ من الأيام من الصفات الإنسانية - كما حدث في الغرب - ولكنه كان دائمًا في خدمة الإنسان(٢٥).

ويُذكّر روم لاندو بالمعرفة البدائية للعرب قبل الإسلام، وكيف أنهم أحرزوا خلال مئتي سنة انقضت على وفاة الرسول ﷺ، ليس غير، ذلك التقدم الثقافي الشامل العميق، الذي يدعو إلى الذهول حقًا. وهو يُذكّر كذلك بأن النصرانية احتاجت إلى نحو من ألفٍ وخمسمائة سنة لكي تنشىء ما يمكن أن يدعى حضارة (مسيحية). ثم يتساءل عن الدوافع الرئيسة التي تكمن وراء الظاهرة، فيجد من بينها: رغبة متقدة في اكتساب فهمٍ أعمق للعالم كما خلقه الله.. قبول للعالم المادي، لا بوصفه دون العالم الروحي شأنًا ومقامًا، ولكن بوصفه صنوًا له في الصحة والرسوخ.. كان كل

ما في الوجود صادرًا عن الله.. كاشفًا عن قدرته، ومن هنا فهو جديرٌ بالتأمل والدرس. ثم ما يلبث لاندو أن يخلص إلى النتيجة التالية: «في الإسلام لم يول كلّ من الدين والعلم ظهره للآخر، ويتخذ طريقًا معاكسة. لا. والواقع أن الأول كان باعثًا من البواعث الرئيسة للثاني»(٢٦).

ومرةً أخرى.. إن «الحقيقة التاريخية، التي لا ريب فيها، أن المسلمين وفقوا، طوال خمسة قرونٍ كاملة، إلى القيام بخطواتٍ حاسمة في مختلف العلوم من غير أن يديروا ظهورهم للدين وحقائقه، وأنهم وجدوا في ذلك الانصهار عامل تسريعٍ وإنجاح، لا عامل تعويقٍ وإحباط»(٢٧).

●●●

الحواشي

١ – ينظر على سبيل المثال: تاريخ العرب المطوّل.
٢ – الوحدة والتنوّع في الحضارة الإسلامية: ٧٤.
٣ – المرجع نفسه: ٧٩ – ٨٠.
٤ – المرجع نفسه: ٨٠ – ٨١.
٥ – إنسانية الإسلام: ٤٢٥.
٦ – القرآن الكريم والتوراة والإنجيل: (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة): ١٤.
٧ – مختصر دراسة للتاريخ: ٢٤١/١.
٨ – الإسلام : ١٠٢.
٩ – الإسلام على مفترق الطرق.
١٠ – تراث الإسلام: ١٠١/١.
١١ – الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية: ١٢٣.
١٢ – المرجع نفسه: ١٤١.
١٣ – الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته: ١٧٤ – ١٧٥.
١٤ – دراسات في حضارة الإسلام: ٣–٤.
١٥ – الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية: ٥٣.
١٦ – المرجع نفسه: ٣٨ – ٣٩.
١٧ – حضارة العرب: ٣١٨.
١٨ – الإسلام والحضارة العربية: ٥٤/١.
١٩ – شمس العرب تسطع على الغرب: ٣٩٣ – ٣٩٤.
٢٠ – المرجع نفسه: ٥٣٠.
٢١ – الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة: بحوث ودراسات إسلامية: ٢٣٢.
٢٢ – الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته:٧.
٢٣ – تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى: ١٢٤.
٢٤ – المرجع نفسه: ١٢٤.
٢٥ – الإسلام والعرب: ٢٨٠ – ٢٨١.
٢٦ – المرجع نفسه: ٢٤٦.
٢٧ – المرجع نفسه: ٢٨١.

المصادر والمراجع

بوازار : مارسيل.
– إنسانية الإسلام، ترجمة عفيف دمشقية، دار بيروت، ١٩٨٠م.

بوكاي : موريس.
– القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م.

توينبي : أرنولد.
– مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠ – ١٩٦٥م.

حتي : فيليب.
– تاريخ العرب المطول، ط٤، دار الكشاف، بيروت، ١٩٦٥م.

خلف الله : محمد.
– الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، بحوث ودراسات إسلامية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٢م.

سورديل : دومينيك.
– الإسلام، ترجمة د. خليل الجرّ، المنشورات العربية، بيروت، ١٩٧٧م.

شاخت وبوزورث.
– تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهودي ورفاقه، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨م.

علي : محمد كرد.
– الإسلام والحضارة العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

فايس : ليوبولد (محمد أسد).
– الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة عمر فروخ، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥م.

كرونباوم : فون.
– الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ترجمة د. صدقي حمدي، مكتبة دار المتنبي، بغداد، ١٩٦٦م.

لاندو : روم.
– الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٧م.

لوبون : غوستاف.
– حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط٣، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٦م.

هونكه : سيغريد.
– شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون، وكمال الدسوقي، المكتب التجاري، بيروت، ١٩٦٤م.

وات : مونتكمري.
– تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم عبو، دار الكتب، الموصل، ١٩٨٢م.

يونغ : كويلر.
– الشرق الأدنى، مجتمعه وثقافته، ترجمة د. عبدالرحمن أيوب، دار النشر المتحدة، القاهرة، د.ت.

من بنود الاصطلاح
في التراث الإسلامي

الأستاذ
محمد إقبال عروي
القنيطرة - المغرب

تحذيــــر

«فلما جاء الله تعالى بالإسلام، حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأُبطلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت(1)».
ابن فارس

ملخص

في ظل أزمة الاصطلاح في الفكر العربي المعاصر وجب التنبيه إلى وعي علماء الأمة بالظاهرة الاصطلاحية في مستوى الوضع والتداول.

فقد ألحوا على شروط ممثلة في العرف الخاص والوضوح، بغية تواصل معرفي فعّال، كما وضعوا مجموعة من البنود تُوجّه العملية الاصطلاحية توجيهًا سديدًا؛ إذ دافعوا عن الحرية الاجتهادية في الاصطلاح، وحصروا ذلك في طائفة العلماء والمختصين.

وبموازاة ذلك أعطوا الأولوية للمصطلح السابق تاريخيّا، وأهملوا المصطلح اللاحق، إذا كان المصطلح السابق جاريًا على سنن شروط الاصطلاح خاصة، كأن يكون واضحًا ودقيقًا ومتوافرًا على الاقتصاد اللغوي المنشود.

وبموجب ذلك نقدوا ظواهر التكرار في الاصطلاح، مثل تكرار المصطلحات المتباينة للمفهوم الواحد، أو تباين المفاهيم والمصطلح واحد.

وبما أن هذه الظواهر لها تعلّق بمقولة «لا مشاحة في الاصطلاح»، فقد تعيّن وضعها في سياقها العلمي، حتى لا تكون مناقضة للبنود السالفة، مع توجيهها توجيهًا بيداغوجيّا ملائمًا.

إذا كان علم المصطلح (أو المصطلحية) يُعرف بأنه «حقل المعرفة الذي يعالج تكوين المفاهيم وتسميتها، سواء في حقلٍ خاص، أو في مجمل حقول [الموضوعات]»[٢]. مما يقتضي أن يكون شاملاً لوضع «نظرية أو منهجية لدراسة مجموعات المصطلحات وتطورها»[٣]، فلنا أن نتساءل عن المستويات التي حضر فيها الوعي بهذا العلم في تراثنا الإسلامي، ونبرز الملامح التي اتخذها عند المشتغلين بالإشكالية المصطلحية في الفكر العربي القديم.

ونبادر إلى تأكيد أن البحث في الموضوع لا ينفع معه الانتقال من الأجهزة النظرية المسبقة، وتلمّس مظاهرها التطبيقية لاحقًا، بل العكس هو الصحيح؛ أي لا بدّ من أن تكون مرحلة البحث والتنقيب عن النصوص التطبيقية أسبق؛ لأنها المرشحة لأن تمنح المعطيات لكل من يروم الكشف عن الأجهزة النظرية، واستخلاص البُنى المنهجية التي تحكمت في المنظور الاصطلاحي لدى القوم، وسلكت بهم هذه الشرعة أو ذلك المنهاج.

وقد يساعدنا الوقوف على بنود الاصطلاح عند العلماء على ممارسة نقدية لما تعجّ به ساحة المعرفة المعاصرة من اصطلاحات ومفاهيم واجتهادات، تتراوح بين الاستجابة لشروط الاصطلاح عند المختصين، وبين خرق تلك الشروط، والخضوع للرغبة الذاتية، مما يؤدي إلى اقتراح مصطلحات غاية في الفرادة، والعدول عن مقتضى الحاجة الاصطلاحية وشروطها التقنية.

■ شروط الاصطلاح

أ - العرف الخاص

أول شروط الاصطلاح عند علمائنا القدامى أن يقوم المصطلح وينشأ داخل فضاء علمي خاص، يتولى ابتكاره وصياغته مختصون وباحثون في حقل معرفي معين، وهذا ما يفهم من كلام التهانوي حين يفسر معنى المصطلح بأنه «العرف الخاص»[٤]، ويقترب منه كلام للجرجاني الذي يؤكد فيه على أن «الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول لمناسبة بينهما. وهو لفظٌ معين بين قومٍ معينين»[٥]، فينفصل، حينئذٍ، عن الدلالة اللغوية العامة، التي تمثل أصله، أو أصل تداوله في بنية لغوية خاصة.

بل لم يكن الأوائل مهملين لهذا الاعتبار: إذ حذروا من المحاولات الفردية التي لا تستجيب لشروط الاصطلاح، ولا تتحلى بخلق الشورة العلمية، ما دام اقتراح المصطلح عملاً حضاريًا، تراعى فيه مصلحة الأمة ومستقبل الأجيال. وكان مما نبهوا إليه في هذا المقام أنه ينبغي «ألا يصطلح الإنسان مع نفسه اصطلاحًا لا يعرفه غيره، يخرج به عن عادة الناس من أرباب صنعته»[٦].

ومن شأن هذا أن يسدّ الطريق في وجه المغامرات الاصطلاحية، التي يقوم بها من ليس له اجتراح كاف وصاف للموضوع مجال الاصطلاح، يقول صلاح فضل: «وقد كان الوعي بطبيعة المصطلح وشروط إطلاقه من أبرز منجزات الفكر العلمي العربي، وارتبط ذلك بمشروع تأصيل المعارف الإسلامية وتوثيقها. فقرروا أن المصطلح يعتمد على العرف الخاص، وأن أهل هذا العرف هم الذين يملكون حق وضعه، وهم الذين يتعين عليهم أن يقوموا بتغييره، إذا لم يفِ بمقتضيات الدلالة الدقيقة على مسمّاه، وليس من حق فئة أن تنازعهم في ذلك، ما دامت لا تشاركهم الصفة، ولا تأخذ في أسباب العلم بها»[٧].

ب - الوضوح

إن التأمل في معطيات الفكر الإنساني يسوق المرء إلى اعتقادٍ جازم بأن الوضوح شرطٌ أساس للتواصل الإنساني، وما دامت المصطلحات متلبسة بسياقاتها المختلفة، فمما يتوجب فيها أن تكون

واضحة الدلالة، دقيقة الإحالة، محددة لمعانيها تحديدًا حصريًا؛ لأن «المصطلح، كائنًا ما كان، إما وصفٌ لعلمٍ كان، أو ناقل لعلمٍ كائن، أو مؤسس لعلم سيكون، وهو في كل ذلك إلى الدقة والضبط - لانبناء غيره عليه - أحوج ما يكون»(٨).

وقد بلغ من وضوح هذا الأمر عند علمائنا أنهم لم يكلفوا أنفسهم تفصيل القول فيه، لكنهم نبهوا، في مقابل ذلك، إلى ما يخالف الوضوح، فانتقدوا ظواهر التداخل والتوارد الاصطلاحي، ونكتفي بما لاحظه ابن أبي الأصبع على من سبقه من العلماء المشتغلين بمصطلحات بديع القرآن، فقد تبين له أن بعضهم وقع في مآزق اصطلاحية، كأن يسمي الفن البديعي الواحد بأسماء مختلفة، أو أن تتداخل عنده الفنون تداخلاً يوقع في الخلل ومظنة الزلل. يقول: «... وبديع شرف الدين التيفاشي، وقد جمع فيه ما لم يجمع غيره، لولا مواضع نقلها كما وجدها، ولم ينعم النظر فيها، فانتُقد عليه فيها ما انتقد على غيره، وبعض الأبواب التي تداخلت عليه. وبديع ابن منقذ، على ما فيه من التوارد والتداخل، وتسمية أقسام الباب الواحد أبوابًا، غير أني توخيت تحرير ما جمعته جهدي، ودققت النظر حسب طاقتي ووسعي، فتجنبت التداخل، وتحرست من التوارد، ونقحت ما يجب تنقيحه»(٩).

ومن المعلوم أن اختلاف الأسماء والمسميات غموضٌ يسوق حتمًا إلى فسادٍ عظيم في الدراسة والتحليل والاستنتاج، بل إنه يفسد العملية التواصلية برمتها، ويفتح للتأويل المذموم أبوابًا. يقول ابن حزم، وهو بصدد نقد مظاهر الاختلاف وعدم الوضوح في مصطلحات العلوم وعلوم العقيدة خاصة: «والأصل في كل بلاء وعماء، وتخليط وفساد، اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال»(١٠).

■ باب الاجتهاد الاصطلاحي مفتوح

انطلق علماء التراث الإسلامي من مبدأ الحرية الاجتهادية في وضع المصطلح واستعماله: لأن منطق الاشتغال يقتضي العدل في تمكين الباحثين من هذه الحرية، ما داموا يتحلّون بمواصفات المجتهد في ذلك المجال المخصوص موضوع الاصطلاح. يقول قدامة بن جعفر: «فإني، لما كنت آخذًا في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها؛ إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته، وإلا فليخترع لها كل من أبى ما وضعته ما أحب، فليس ينازع في ذلك»(١١).

وقد يتراءى للدارس نوعٌ من التناقض بين القول بالحرية الاجتهادية في وضع المصطلح، وبين ما أوردناه سالفًا في متن شروط الاصطلاح. والواقع أن هذا التناقض المتبادر يرتفع حين نعلم بأن قدامة لا يخاطب، هنا، عموم الناس، وإنما يتوجه حواره إلى من حاز مكانته نفسها، واشتغل بالحقل المعرفي نفسه الذي انتظم جهوده، حيث تضطره مضايق المعرفة، ومناسبات التحليل والتطبيق إلى صياغة مصطلحات مخالفة للإرث الاصطلاحي عند غيره من العلماء؛ أي إن الحاجة الإبداعية مناط الحرية الاجتهادية في وضع المصطلحات، وهي مقياس فتح باب الاجتهاد أو إغلاقه، وبهذا تشهد قضايا الاصطلاح في مختلف العلوم، وعند جميع الأمم.

وقد وجدنا هذا الأمر في درجة البداهة عند علمائنا، يقول ابن وهب: «وكل من استخرج علمًا أو استنبط شيئًا، وأراد أن يضع له اسمًا من عنده،

مقالات



ويواطىء عليه من يخرجه إليه، فله أن يفعل ذلك، وقد ذكر أرسطوطاليس ذلك، وذكر أنه مطلق لكل أحد، احتاج إلى تسمية شيء ليعرفه به، أن يسميه بما يشاء من الأسماء، وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه، وليس مما ينفردون به»(١٢).

ونُذَكِّر، مرةً أخرى، بأن مثل هذه الشرعة في الاصطلاح مشروطة بأن يُحْمَلَ الكلام على قصر الحرية على صنف العلماء والمختصين.

■ إعمال المصطلح السابق وعدم الالتفات إلى اللاحق

من مقتضيات القول بالحرية الاجتهادية في مجال الاصطلاح أن يقبل المرء كل ما ينتج عنها من تعدد وتعارض وتباين بين المصطلحيين، ومن شأن الذهاب إلى هذا المذهب أن ينقض البنود السابقة.

لقد كان علماء التراث الإسلامي واعين بهذا الإشكال، فسعوا إلى تلمّس مجموعة من الإجراءات الكفيلة بحصر الاختلاف والتعدد والتعارض داخل حدود ضيقة، تمسّ جوهر البنود.

من ذلك أنهم مَيَّالون إلى وضع المصطلحات في سياقها التاريخي الزمني، واصطفاء المصطلح السابق تاريخيًا، وإيلائه الأولية التي يستحقها، خاصةً إذا كان متوافرة فيه شروط الاصطلاح المختلفة ومقاييسه، مصاغًا في صورةٍ لفظية تتوافر فيها الدقة، وتستوعب الاقتصاد اللغوي المنشود.

وبموجب ذلك، كانوا يهملون المصطلح اللاحق تاريخيًّا، أو ينتقدون من يحاول إحداث مصطلح جديد لمفهومٍ محدد، مع أن الساحة الاصطلاحية تتوافر على المصطلح الذي يعيّن ذلك المفهوم ويحيل إليه.

وإذا كانت الأمثلة كثيرة، فإننا واجدون تطبيقًا لهذا المعيار في ما سطّره الآمدي في سياق نقده لصنيع قدامة بن جعفر، حين خالف السابقين، واستحدث مصطلحات سمّى بها مفاهيم بديعية، مثل تسميته للطباق تكافؤًا. فقد ردّ عليه الآمدي بقوله: «وما علمت أن أحدًا فعل هذا غير أبي الفرج، فإنه، وإن كان هذا اللقب يصح لموافقته معنى اللقبات، وكانت هذه الألفاظ غير محظورة (لنلاحظ وعي الآمدي بالحرية الاجتهادية في الاصطلاح)، فإني لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه، مثل أبي العباس عبدالله بن المعتز، وغيره ممن تكلم في هذه الأنواع، وألف فيها؛ إذ قد سبقوه إلى اللقب وكفوه المؤونة»(١٣).

وليس في هذا البند تمكينٌ لسلطة سلفية، كما قد يذهب أصحاب الحرية المطلقة في الاجتهاد الاصطلاحي وضعًا وتداولاً، أو تطبيق لقاعدة «لا اجتهاد مع النص» في علم الاصطلاح، وإنما هو ضمانٌ للوضوح والتواصل، وتحرز من الخلط والتضخم والاضطراب، الذي قد لا يفيد البحث العلمي في مبادئه وإجراءاته.

■ نقد ظواهر التكرار

وهذا البند له تعلق بسابقه؛ لأن إعمال المصطلح السابق، وإهمال المصطلح اللاحق إنما يُلجأ إليه منهجيًّا؛ لتجاوز ظواهر التكرار، وهو ما يعاني منه الباحثون اليوم؛ إذ قد يصعب الوصول إلى قراراتٍ اصطلاحية، في ظلّ امتلاء ساحة التراث الفكري باصطلاحات متعددة لمفهومٍ واحد، ومفاهيم متباينة لمصطلحٍ واحد.

ولو أن مختلف المهتمين، قديمًا وحديثًا، رعوا هذا البند حق رعايته، لخفّ الإشكال، ولتقلصت دائرة ظواهر التكرار.

وكأنّ ابن سنان الخفاجي كان يريد إعلان نفوره من هذه الظاهرة، مؤكدًا ضرورة الاحتكام إلى أصلٍ منهجيّ يقوم على أساس أن المعنى الواحد يقتضي المصطلح الواحد، وأن المصطلح المخصوص يحيل إلى معناه المخصوص بصورة

تلازمية. يقول: «وقد صنف قومٌ في نقد الشعر رسائل ذكروا فيها أبوابًا من الصناعة مما ذكرناه في كتابنا هذا، إلا أنهم ربما جعلوا للمعنى الواحد عدة أسماء، كالترصيع الذي يسمونه ترصيعًا، وموازنة، وتسميطًا، وتسجيعًا، وهو كله يرجع إلى شيءٍ واحد، وإذا وقف على ما صنفوه في هذا الباب، وجد الأمرَ فيما قلناه ظاهرًا، والتكرير بيِّنًا واضحًا»(١٤).

ومن أي باب ولجنا إلى هذا التكرير المنتقد من قبل صاحب «سر الفصاحة» ألفيناه غير خادمٍ للعلم؛ إذ لم يأت استجابةً لحاجةٍ إبداعية، أو ضرورة علمية، وإنما هو أقرب إلى الترف الفكري، والرغبة في التميّز.

ولعل المقام لا يسمح بإيراد أمثلة لظواهر التكرار، ولكننا ننتزع، بغية التمثيل، أمثلة من علم البلاغة تكون دالّة على المراد.

فمن ذلك تساؤل المتكلم عما يعلمه حقيقة تجاهلاً منه؛ ليخرج كلامه مخرج التوبيخ والتقرير، مثل قوله تعالى مخاطبًا عيسى ابن مريم عليه السلام: **﴿أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾**(١٥)، وقوله تعالى على لسان قوم إبراهيم: **﴿أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم﴾**(١٦). فهذا المفهوم الذي ورد في مخاطبات القرآن والشعر، والذي يستحق أن يُعَيَّنَ بمصطلح دال، يشهد مصطلحاتٍ عديدة، ويوصف بنعوتٍ مختلفة، فقد سمّاه ابن المعتز «تجاهل العارف»(١٧)، وهي التسمية التي انتشرت، واختارها ابن أبي الأصبع(١٨) وغيره، ولكن بعضهم أطلق عليه مصطلح: «الإعنات»(١٩). أما السكاكي، فقد عبّر عن نفوره من مصطلح «تجاهل العارف»، واستبدل به مصطلح «سوق المعلوم مساق غيره»، ومثّل له بقوله تعالى: **﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾**(٢٠)، وقال: «لا أحب تسميته بالتجاهل»(٢١).

ومن ذلك مصطلح «الجناس»، فقد أطلق عليه ابن المعتز هذا الاسم، وسماه قدامة «المطابق»، أما أبو هلال العسكري، فقد لقبه بـ «التعطف»(٢٢).

ومن ذلك مصطلح «تأكيد المدح بما يشبه الذم»، فقد اختاره ابن المعتز(٢٣)، وابن أبي الأصبع(٢٤)، وغيرهما، في حين أطلق عليه العلوي اليمني مصطلح «التوجيه»(٢٥). أما ابن النقيب، فقد استعمل المصطلحين معًا، لكنه جعلهما منفصلين، وعقد لكل منهما قسمًا، وكأنَّ بينهما اختلافًا ملحوظًا(٢٦).

فهذه أمثلة دالّة على أزمة التكرار في المصطلح. وإن الأمر ليتخذ أبعادًا خطيرة، حين ندرك أن هذا التكرار كان يتخذ أحيانًا صورة معكوسة. فبدل أن تتكرر المصطلحات والمفهوم واحد، مما يمكن أن يُعَدَّ مقبولاً من زاوية الغنى والثراء، والموقف العلمي الخاص، فإننا نجد مصطلحًا واحدًا يطلق على مفاهيم متعددة ومتباينة، وهو تكرار مخلّ بالتواصل، موقع في الخلل.

فقد وجدنا مصطلح «المطابقة» يعني، عند ابن المعتز: «ذكر الشيء مع ضده على حذو واحد»، ومثّل له بقوله تعالى: **﴿ولكم في القصاص حياةٌ يا أُولي الألباب﴾**(٢٧).

وهذا يعني أن الطباق مصطلحٌ دالّ على مفهوم التضاد والتقابل بين المفردات، لكننا نجد قدامة يطلق «الطباق» على مفهومٍ آخر، وهو اشتراك المعاني المتغايرة في لفظٍ واحد وألفاظ متجانسة مشتقة(٢٨).

ولا يخفى على الدارس أن هذا المفهوم يعينه مصطلح «الجناس».

ولا تسلم الثقافة المعاصرة من هذا التكرار والتداخل الذي نبّه إليه الأقدمون، فمفهوم أخذ اللاحق عن السابق داخل النص الأدبي سمي قديمًا بالسرقة، والتوارد، والاجتلاب، وما زالت آلة

الاصطلاح تقذف بالأسماء تترى؛ إذ نجد «التناص» إلى جانب «تداخل النصوص»، و«الحوارية»، و«النص الغائب». والبقية تأتي.

■ المشاحة واللا مشاحة في الاصطلاح

من الصعب الوقوف على أول من صرّح بمقولة: «لا مشاحة في الاصطلاح، إذا عرف المعنى»، ولكن من المؤكد أن هذه الخلاصة الموجزة إنما هي إعلانٌ بياني عن واقعٍ ثقافي، اتخذ صبغة البداهة والصواب.

ولكن هذا الإعلان، الذي سعى إلى تحقيق أبعاد بيداغوجية، تتمثل في ألا يقف الاختلاف الاصطلاحي عائقًا أمام مواصلة التواصل العلمي والمعرفي، وألا يتخذ وصلة وذريعة إلى إلغاء الحوار المعرفي أصلاً، أَحْدَثَ، دون وعيٍ منه، هناتٍ مَسَّت الإشكالية المصطلحية في صميم اشتغالاتها؛ لأن التسامح في الاصطلاح بعد معرفة المعنى، وإن جوز العقل قبوله، من شأنه أن يفتح الباب لنفاذ أوضاع تقلّب مقتضيات البنود السالفة، وتفقدها مسوغاتها العلمية والمنهجية، وغاياتها التواصلية؛ لذا وجب حَمْلُ ذلك الإعلان على وجهه المراعي لسياق بنود الاصطلاح المختلفة، بمعنى أنه لا بدّ من قراءته على ضوء تلك المعايير؛ كي تُتَّخذ سياقًا له في الفهم والتنزيل.

لقد كان الإمام الغزالي متوسعًا في تطبيق مقولة: «لا مشاحة في الاصطلاح». فهو كثيرًا ما يختم عرضه لمسألةٍ ما بقوله: «فلا تلتفت إلى الألفاظ، واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس»، أو قوله: «ولك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته»(٢٩)، أو قوله: «لا عبرة بالأسامي بعد الاعتراف بالمعاني»(٣٠)، أو قوله: «ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى»(٣١).

ونحن لا نسعى، بهذه النقول، إلى أن نجعل الغزالي متفردًا في خرق بنود الاصطلاح عند القوم، أو أن نضعه في موقفِ المناقض لجهودهم، وإنما نشير إلى قضايا استوعبها التراث الإسلامي، مع التذكير بالبعد التربوي والعلمي من المطالبة باللامشاحة في الاصطلاح، درءًا للحواجز والعوائق، وبحثًا عن تواصلٍ متنام، وهذا واضحٌ من خلال المعنى الوارد في كلام ابن سنان، وهو في معرض المساجلة حول المصطلحات المستعملة إزاء معاني التطابق والمقابلة: «فأما التسمية، فلا حاجة بنا إلى المنازعة فيها»(٣٢)، وذلك أن الغرض هو الفهم والإفهام، والوصل والإيصال، وهي أغراض علمية نبيلة، لا يجوز للمنازعة أن تحول دون بلوغ إنجازها.

ولعل أحسن من يمثل الإحساس العلمي بهذا البعد التربوي المجوز للامشاحة في الاصطلاح العلاَّمة الكبير السجلماسي، فقد أوضح المسألة بشكل ينم عن التداخل العلمي والبيداغوجي في الفكر الإسلامي تداخلاً اقتضائيًا، وذلك في قوله: «والنظَرُ العَدْلُ المُنَزِّلُ للأشياء منازلها، والمُوفيها حُقُوقَها، مُوجِبٌ ألا يشاح في التغيير والأسامي أصلاً، ولا بوجهٍ من الوجوه، مع قيام المعاني وتصور جوهرياتها وطبائعها، فَقِدْمًا جَرَتِ العادة في الصناعة النظرية: الوصيةُ للناظر، وتحذيرُه أن يلهج بالألفاظ، ويقف تصوّره عليها، ويجعلها نفس أمر المنظور فيه، فهو الضلال البعيد، وأن يتقدم قبلُ، فينعم الفحص عن المعاني ويبالغ، ويستفرغ الوسع في البحث والتنقير عن إثباتها وجوهريتها وطبائعها، فإذا استوفى الفحص عن هذه الجهات، وأنعم النظر في البحث عن هذه الأمور، جعل الألفاظ تبعًا لها»(٣٣).

لكن، من الراجح أن البنود السالفة مُحَكَّمَة في هذا المجال، وهنا نحتاج إلى تطبيق قاعدة «سد الذرائع» عند الأصوليين والفقهاء، فإذا ترجحت كفة السلبيات المحتملة لبند «لا مشاحة في

الاصطلاح»، فالهروع إلى المشاحة أولى سدًّا للارتجال والاضطراب، وتجنبًا للخلل والتشويش في التواصل الإبداعي. ولعل الحذر من الوقوع في مثل هذه السلبيات هو الذي دفع بالسجلماسي وغيره إلى نقد صنيع قدامة بن جعفر في تغييره للعلاقة المفهومية بين المصطلح ومحتواه، ووصفه لعمله بأنه «محضُ التنكُّبِ عن النظر والتحقيق»(٣٤).

هذه، باختصار يناسب المقام، بعض الشرائع التي شرعت بخصوص الاصطلاح كما يقول ابن فارس، وبعض الشروط التي شرطت، سعينا إلى نظمها في سلكها وترتيبها في سياقها المناسب، تذكرة للمصطلحيِّين، وتحذيرًا من الفوضى الاصطلاحية التي عمّت حقولاً معرفية في الفكر العربي المعاصر، والله الموفق للفلاح في المفاهيم والاصطلاح.

●●●

الحواشي

١ – المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٢٩٤/١.

٢ – اللسان العربي: ع٢٢/ ص ٢٠٧.

٣ – مقدمة في علم المصطلح: ٢١٧. نقلاً عن البوشيخي في مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: ٥٥.

٤ – كشاف اصطلاحات الفنون: ٢١٧/٤.

٥ – التعريفات: ٤٤ – ٤٥.

٦ – إشكالية المصطلح الأدبي بين الوضع والنقل، مجلة كلية الآداب: ع٤/ ص ٧٠/ ١٩٨٨.

٧ – المرجع نفسه: ٦٩ – ٧٠.

٨ – مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: ٧.

٩ – بديع القرآن: ١٣.

١٠ – الإحكام في أصول الأحكام: ١٠١/٨.

١١ – نقد الشعر: ١٦٢.

١٢ – نقد النثر (المنسوب خطأ لقدامة ابن جعفر): ٧٤.

١٣ – الموازنة بين الطائيين: ٢٥٨.

وقد أورد ابن سنان كلام الآمدي في سياق التأييد والمساندة، مع زيادة: «وكفوه المؤونة في اختراع ألقاب تخالفهم». انظر: سر الفصاحة: ١٨٥.

١٤ – سر الفصاحة: ٢٦٩.

١٥ – سورة المائدة: ١١٦.

١٦ – سورة الأنبياء: ٦٢.

١٧ – البديع: ٦٢.

١٨ – بديع القرآن: ٥٠.

١٩ – المرجع نفسه: ٥٠.

٢٠ – سورة سبأ: ٢٤.

٢١ – مفتاح العلوم: ٤٢٧.

٢٢ – التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي، مجلة «المناظرة»: ع٦/ ص٤٧/ ١٩٩٣.

٢٣ – البديع: ٦٢.

٢٤ – بديع القرآن: ٤٩.

٢٥ – الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ١٣٦/٣.

٢٦ – ثبت علميًا أن كتاب «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»، الذي أحلنا عليه هنا، لا تجوز نسبته إلى ابن قيم الجوزية كما هو شائع، وهو ما نبهنا إليه في بحثٍ لنا سنة ١٩٩١، وقد صحّح الباحث زكريا سعيد علي مؤخرًا نسبة الكتاب، ونسبه لمؤلفه أبي عبدالله جمال الدين محمد بن سليمان الشهير بابن النقيب، المتوفى سنة ٦٩٨هـ، وقد جعله صاحبه مقدمة في التفسير.

انظر كتابنا: اطرادات أسلوبية في القرآن: ٨٥.

٢٧ – سورة البقرة: ١٧٩.

٢٨ – نقد الشعر: ١٦٢.

٢٩ – المستصفى: ١٧٣.

٣٠ – دراسة المعنى عند الأصوليين: ٢٣٧.

٣١ – معيار العلم في فن المنطق: ١١٥.

٣٢ – سر الفصاحة: ٨١.

٣٣ – المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع: ٢٧٢.

٣٤ – المرجع نفسه: ٢٧٤.



المصادر والمراجع

الآمدي.

- الموازنة بين الطائيين»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

ابن أبي الأصبع.

- بديع القرآن»، تح. د. محمد حفني شرف. ط١، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧.

البوشيخي : الشاهد.

- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ط١، دار القلم، المغرب، ١٩٩٣.

ابن حزم الأندلسي.

- الإحكام في أصول الأحكام، تح. أحمد محمد شاكر، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.

ابن سنان الخفاجي.

- سر الفصاحة، تح. علي فودة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٣٢.

ابن المعتز.

- البديع، تح. اغناطيوس كراتشقوفسكي.

ابن وهب : إسحاق بن إبراهيم.

- نقد النثر (المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.

التهانوي.

- كشاف اصطلاحات الفنون.

الجرجاني : علي بن محمد بن علي.

- التعريفات، تح. إبراهيم الأبياري، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٢.

ابن جعفر : قدامة.

- نقد الشعر، تح. د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت.

السجلماسي : أبو حامد محمد القاسم.

- المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح. د. علال الغازي، ط١، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٠.

السكاكي.

- مفتاح العلوم، تح. نعيم زرزور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

السيوطي.

- المزهر في اللغة، تح. علي محمد البجاوي وصحبه، دار الفكر، بيروت.

صلاح فضل.

- إشكالية المصطلح النقدي بين الوضع والنقل، مجلة كلية الآداب بفاس، ع٤، س: ١٩٨٨.

العلوي اليمني.

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠.

الغزالي : أبو حامد.

- معيار العلم في فن المنطق، ط١، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨.
- مجلة اللسان العربي، ع ٢٢. س: ١٩٨٤.

المغربي : أحمد أبو زيد.

- التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي، مجلة «المناظرة»، مجلة مغربية، عدد: ٦، س: ١٩٩٣.



أغراض التمثيل الدبلوماسي

في النظام الإسلامي والقانون الدولي

دراسة مقارنة

الدكتور: محمد ضياء الحق

كلية غوردن الحكومية - الباكستان

مفهوم التمثيل الدبلوماسي

يقصد بالتمثيل الدبلوماسي في الاصطلاح قيام الممثل الدبلوماسي بتبليغ المعلومات، والمواقف الرسمية، ووجهات النظر، ومصالح حكومته لحكومات الدول الممثَّل فيها، والقيام بالاتصالات الرسمية، وغير الرسمية - نيابة عن حكومته - بالمسؤولين الرسميين في حكومة الدولة المبعوث إليها[١].

أهمية التمثيل الدبلوماسي في النظام الإسلامي والقانون الدولي

أجمع العلماء على مشروعية التمثيل الدبلوماسي استنادًا إلى نصوص القرآن والسنة، وامتثالاً لأحكامهما، فوضعوا قواعد تفصيلية لأمان السفراء تيسيرًا لعملية التمثيل الدبلوماسي[٢].

وقد كان الرسول ﷺ حريصًا على حماية المبعوثين في مناسباتٍ عديدة، ومن ذلك: **روي عن ابن مسعود (ت ٣٢هـ = ٦٥٣م) أنه قال: جاء ابن النواحة وابن آثال رسولا مسيلمة إلى النبي ﷺ فقال لهما:**

(أتشهدان أني رسولُ الله؟)، قالا: نشهد أنّ مسيلمة رسول الله! فقال رسول الله ﷺ (آمنت باللهِ وَرَسوله، لو كنتُ قاتلاً رَسُولاً لقتلتُكُما)، قال عبد الله بن مسعود، فمضت السُّنة أن الرسل لا تقتل[٣].

هذا الحديث يدل على عصمة دم المبعوث الدبلوماسي، وصيانة شخصه من كل أذى حتى لو اختلفت وجهات النظر في المفاوضات[٤].

وقد اتفق الفقهاءُ على أن الدبلوماسيين لا يقتلون؛ لأن أمانهم ثابت دون عقد الأمان، كما قال أبو يوسف في حرمة الدبلوماسي: «ولا سبيل عليه، ولا يتعرّض له، ولا لما معه من المتاع والسلاح والرقيق والمال، وكذلك لو أنّ المسلمين أسروا سفينة في البحر، وقال نفرٌ من ركابها نحن رسلُ بعثنا الملك، فلا يتعرض لهم أحد»[٥]. ويقول السرخسي في هذا المجال: «ولو أنّ رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين، فهو آمن حتى يبلّغ رسالته»[٦]، وكذلك قال: «فإن الرسول آمن من الجانبين، هكذا جرى الرسم في الجاهلية والإسلام»[٧].

وقد اهتم الحكماء بأهمية التمثيل الدبلوماسي فقالوا: «**ثلاثة تدل على ثلاثة، الهدية على المهدي، والكتاب على الكاتب، والرسول على المرسل**»[٨].

وقد قال حسن بن عبد الله (ت ٧١٠هـ = ١٣١٠م): «كتاب الملك لسانه، ورسوله ترجمانه»[٩].

وقد استخدم المسلمون التمثيل الدبلوماسي؛ لتقريب الشعوب والحوار بينها، وعبر التاريخ الطويل لممارسته لم يرد في المصادر الإسلامية ما يفيد إنكار عالم من العلماء له، أو عدم التعويل عليه في العلاقات الدولية في أثناء الحرب والسلم، ويدل على هذا انعقاد الإجماع السكوتي حول اعتماد المسلمين للتمثيل الدبلوماسي كضربٍ من ضروب الاتصال والتعامل في العلاقات، التي تكون بين المسلمين وغيرهم. ويشهد بهذا ما جرى عليه الحال، منذ صدر الإسلام حتى يومنا هذا، من إيفاد السفراء من غير إنكار، فصار ذلك إجماعًا على مشروعية التمثيل الدبلوماسي[١٠].

ويعدّ التمثيل الدبلوماسي في القانون الدولي مظهرًا من مظاهر استقلال الدولة وسيادتها، ويدلّ على إثبات الشخصية القانونية للدولة، أو للوحدة الدولية المعيّنة وتساويها مع بقيّة الوحدات أو الدول، وهكذا فليس للدول ناقصة السيادة أن تمارس إيفاد البعثات الدبلوماسية[١١].

وبناءً على هذه الأهمية للتمثيل الدبلوماسي في النظام الإسلامي والقانون الدولي يجب علينا أن نعرف أغراضه مقارنةً بينهما.

تقوم البعثة الدبلوماسية بأغراضٍ شتّى: كحماية مصالح الدولة المعتمدة ومصالح رعاياها، وتعرّف ظروف الأحداث في الدولة المعتمد لديها وتطورها بكل الوسائل المعروفة، وإعداد التقارير عن ذلك لحكومة الدولة المعتمدة، وتهيئة علاقات الصداقة، وتنمية العلاقات الاقتصادية والثقافية والعلمية بين الدولتين[١٢].

قد تتغير هذه الأغراض بتغير الظروف، وتدخل بعض الأمور الجديدة فيها، وفي هذا البحث سنستعرضها بالتفصيل مع المقارنة بين النظام الإسلامي والقانون الدولي في هذا المجال.

أغراض التمثيل الدبلوماسي

■ في النظام الإسلامي:

أ - حماية مصالح الدولة الإسلامية

١ - نشر الدعوة الإسلامية

نشر الدعوة الإسلامية من أهم الوظائف التي تتميز بها البعثات الدبلوماسية الإسلامية؛ لأن الإسلام يملك حضارة، ويظهر الدور الحضاري للإسلام بوصفه ليس دعوة مغلقة، بل دعوة عامة لكل الناس[١٣]، ولقد بعث الرسول ﷺ بعثاته الدبلوماسية لهذا الغرض، واستخدم جميع السبل، والأساليب السلميّة والراقية كافة؛ لتحقيق هذه الغاية[١٤]. ويعدّ مصعب بن عمير (ت ٣هـ = ٦٢٥م) أول سفير في الإسلام، فقد بعثه الرسول ﷺ إلى المدينة قبل الهجرة؛ ليعلّم المسلمين في



المدينة القرآن، ويُفقههم في الدين[١٥]. وبعد صلح الحديبية (٦هـ = ٦٢٨م) بعث الرسول ﷺ بعثاته إلى الملوك لنشر دعوة الإسلام[١٦].

هكذا كان نشر الدعوة الإسلامية المهمة الأولى والوظيفة الرئيسة لإيفاد البعثات الدبلوماسية في عهد الرسول ﷺ ، فيتضح من قراءة مراسلات الرسول ﷺ أن الدعوة إلى الإسلام كانت الأساس المشترك فيها[١٧]، وكان الرسول ﷺ ينتظر رد فعل هؤلاء الملوك؛ لأنه كان يعرف أثره النفسي عند الشعوب، ولذلك لم يتعرّض الرسول ﷺ في رسائله إلى تفاصيل مبادىء الدين، ولكن اكتفى بالدعوة إلى الإسلام. هكذا كانت هذه الرسائل الليّنة القوية التي قام عليها الصرح الإسلامي الشامخ، وأخذ الرسول ﷺ في رسائله الأمور بالتدرّج بيسرٍ وسهولة، ودعا إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة والرقة واللين[١٨].

وتوضح لنا ممارسة الدبلوماسية في هذا المجال في عصر الرسول ﷺ أن الدعوة إلى الإسلام كانت الهدف الأساس للسفارات الإسلامية.

٢ - التهنئة والتعزية

كان من مقاصد التمثيل الدبلوماسي الإسلامي التهنئة والتعزية، فقد تتردّد البعثات لتهنئة ملك، أو لتعزيته، أو لغير ذلك[١٩]، ومن هذه سفارة الروم التي وفدت إلى المهدي (١٥٨هـ = ٧٧٥م - ١٦٩هـ = ٧٧٨٥م): لتهنئه، فاستدناها المهدي، فقال له السفير: «إني لم أقدم على أمير المؤمنين لمالٍ ولا غرض، وإنّما قدمت شوقًا إليه، وإلى النظر إلى وجهه»، فأمر المهدي بإنزال هذه السفارة وإكرامها[٢٠].

ولمّا توفي الملك العادل في سنة ٥٩٢هـ = ١١٩٨م أرسل الخليفة من بغداد سفيرًا للملك الجديد: ليهنّئه ويعزّيه في أخيه[٢١]، كما بعث ملك الروم سفارة العزاء للملك العادل في سنة (٦٣٦هـ = ١٢٣٩م)[٢٢]. وعند وفاة ملك الفرنج كتب صلاح الدين الأيوبي (٥٦٤هـ = ١١٦٩م - ٥٨٩هـ = ١١٩٣م) إلى الملك الجديد يعزّيه ويهنئه، ويغتنم الفرصة لتعزيز المودّة[٢٣].

وكذلك لمّا فتح صلاح الدين الأيوبي بيت المقدس جاءت إليه سفارات ملوك بيزنطة والعراق وخراسان وأقطار أخرى للتهنئة بهذا الفتح[٢٤].

وعندما شفي السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣هـ = ١٢٩٤م - ٧٤١هـ = ١٣٤٠م) من مرضٍ أصابه أرسل إليه ملك التتار للتهنئة بعافيته[٢٥]. فكان تبادل البعثات الدبلوماسية لأجل التهنئة والتعزية فرصة لتوطيد العلاقات الدولية وترسيخها.

٣ - الزواج

ومن الأغراض التي كان الرسل يسعون في سبيلها الزواج؛ فقد كان الملوك يخطبون بنات الملوك الآخرين فيرسلون الرسل للمفاوضة في ذلك. وأمثلتها كثيرة؛ منها سفارة خمارويه[٢٦] إلى خليفة المعتضد[٢٧] في سنة ٢٧٩هـ = ٨٩٢م يعرض عليه أن يزوّج ابنته قطر الندى[٢٨] من ابن المعتضد، فقال المعتضد: «إنما أراد أن يتشرف بنا، وأنا أزيد في تشريفه، أنا أتزوجها». ومن ذلك أنه وصل إلى بغداد سنة ١١٣٩م وفدٌ من ملك كرمان لكي يخطب خاتون زوجة المستظهر[٢٩]. وفي سنة ٦٣٥هـ = ١٢٣٧م بعث غياث الدين كيخسرو[٣٠] سفارته إلى القاهرة: لكي يتزوج بابنة سلطان مصر. ومن هذا النوع إيفاد الناصر محمد بن قلاوون سفارته إلى ملك التتار سنة ٧١٦هـ = ١٣١٦م لكي يخطب بنتًا من الذرية الجنكزيّة[٣١]. وكان هذا النوع من التمثيل يهدف إلى تقارب الشعوب بالمصاهرة بين الملوك.

٤ - تبادل الهدايا

وقع تبادلُ السفارات والبعثات الدبلوماسية بين

الدولة الإسلامية وغيرها لأجل حمل الهدايا، فقد حظي هذا النوع من السفارات باهتمام بالغ وعناية خاصة لما ارتبط به من غايات وآثار، وأهمها الاعتراف بسيادة المرسل إليه، ومن جانبه بكسب ودّه واستمالة عطفه، وقد كانت الهدايا تختار من أجود الأشياء وأغلاها(٣٢). ومن هذا النوع سفارة المقوقس صاحب مصر إلى النبي ﷺ مع الهدايا، ومنها أربع جوار منهن أختان: مارية (ت ٣١٦هـ = ٦٧٧م) وسيرين، وخصيًّا، وفرسا، وألف مثقال ذهبًا، وعشرين ثوبًا قباطيًّا(٣٣)، وقد قدّم الرسول ﷺ هديّة إلى سفير هرقل الذي بعث معه إليه دنانير قسّمها الرسول ﷺ على أصحابه(٣٤)، وكذلك وقع تبادل الهدايا بين عمر بن الخطاب أمير المؤمنين وملك الروم(٣٥).

وعلى هذا الأساس أجاز الفقهاء تقديم الهدايا إلى السفراء، كما قال ابن أبي زيد القيرواني(٣٦): «والرسول إلى الطاغية يجاز بجائزة، فهي له دون المسلمين، ولا خمس في ذلك، وإذا جاء رسول من الطاغية فلا ينبغي لأمير المؤمنين أن يجيزه بشيء إلا أن يرى لذلك وجهًا فيه صلاحٌ للمسلمين، فيجتهد فيه»(٣٧).

فظلت هذه العادة متبعة زمنًا طويلاً لما في ذلك من إكرام. هكذا استُخدم التمثيل الدبلوماسي للتقريب بين الشعوب، ونشر الحضارة العربية الإسلامية من خلال تبادل الهدايا.

ب - التعاون الدولي

١ - التعاون الثقافي

يحتل التعاون الثقافي مكانة كبيرة في أغراض التمثيل الدبلوماسي، وقد اهتمت الدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام باستخدام البعثات الدبلوماسية لهذا الغرض(٣٨). ومن الجدير بالذكر أن الحياة العربية قبل الإسلام كانت في غالبها بدويّة، لذلك لمّا أشرق نور الحق لم يتأخر المسلمون في الأخذ من الحضارات الأخرى، ولذلك استقبلت الدولة الإسلامية البعثات الدبلوماسية والثقافية الأجنبية. ومنها بعثة ملك الصين الحاملة كتابًا يحتوى على أسرار علوم الصين إلى معاوية(٣٩). وأخذت السفارة الثقافية شكلاً جديدًا في عهد الوليد بن عبد الملك حيث استخدمت لتبادل المساعدات في بناء المسجد النبوي(٤٠).

وفضلاً عن ذلك قد بعثت الدولة الإسلامية السفارات إلى البلاد الأجنبية؛ لتمهيد الطريق أمام العلماء المسلمين، ولإجراء بعض الحقائق العلمية، ومن هذا بعثة الخليفة الواثق بالله إلى الامبراطور، يطلب منه أن يسمح للعالم الرياضي محمد بن موسى (ت بعد ٢٣٢هـ)(٤١) بالذهاب إلى مكان الكهف، فسمح له الامبراطور بذلك(٤٢).

وهكذا أدى التمثيل الدبلوماسي دوره في نقل العلوم والتبادل الثقافي بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

٢ - التعاون السياسي والعسكري

عرف هذا الغرض من أغراض التمثيل الدبلوماسي منذ صدر الإسلام، حيث أسس الرسول عليه السلام الدولة الإسلامية في المدينة مستخدمًا هذا الأسلوب، وقد أثمرت الجهود الدبلوماسية في اجتماع القوى المنتشرة في جزيرة العرب على قرارٍ واحد، وتشكّلت في دولة ذات نظامٍ واحد وإدارات(٤٣)، وواصل الرسول عليه السلام ممارسة هذا الأسلوب خلال أحداث غزوة الخندق، وحقق به نتائج إيجابية متعددة دون اللجوء إلى الحرب والحلول العنيفة(٤٤).

استمر الخلفاء الراشدون على سنة الرسول ﷺ في استخدام الدبلوماسية لعقد التحالفات وجمع القوات، ومنها إجراءات أبي بكر الصديق بعد قمع المرتدين، حيث كتب الكتب إلى ملوك اليمن

أغراض التمثيل الدبلوماسي في النظام الإسلامي والقانون الدولي

وأهل مكة يستنفرهم للجهاد، ويطلب مشاركتهم في الغزو في سبيل الله(٤٥).

ومن هذا القبيل سفارة معاوية بن أبي سفيان إلى الخليفة عثمان بن عفان سنة ٢٤هـ = ٦٤٥م(٤٦).

ومن أبرز التحالفات التي عرفها تاريخ الدبلوماسية الإسلامية تحالف هارون الرشيد وشارلمان، وتحالف الدولة الأموية في الأندلس مع البيزنطيين(٤٧).

٣ – التعاون الاقتصادي

استخدم العرب في عصر الجاهلية الدبلوماسية لتنمية تجارتهم واقتصادهم، حيث دخلوا في الأحلاف والمعاهدات؛ لحماية التجارة وتأمينها(٤٨). وبعد الإسلام لم يكن الجانب الاقتصادي في سياسة الرسول ﷺ أقل شأنًا؛ لأنه عمل بالتجارة في شبابه، وكان يعرف أهميتها(٤٩)، وقد ضغط الرسول ﷺ على قريش بقصد الاعتراف بأهمية المسلمين في مراقبة الطرق التجارية(٥٠). وقبل صلح الحديبية، عندما قحط أهل مكة، بعث الرسول ﷺ مساعدة اقتصادية لرفع الضيق عن المحتاجين(٥١).

لم تصل الدبلوماسية الاقتصادية إلى أوجها في صدر الإسلام بسبب الحروب إلا أن الفقهاء أولوا التجارة ومعاملاتها قسمًا كبيرًا من اهتمامهم بقصد تنظيمها وفق الشريعة، فمنحوا للتجار حق الأمان مثل الدبلوماسيين، حتى تسير العملية التجارية بصفة طبيعية ومتطورة إلى الأحسن. فرأى المالكية والشافعية والحنابلة ضرورة تأمين التجار بناء على العرف والعادة، فإذا دخل الحربيّ دار الإسلام من غير عقد الأمان، وقال جئت تاجرًا، وكان معه متاعٌ يبيعه، قُبِل قوله ويُضمن أمانه(٥٢).

وفي العصر العباسي احتلت التجارة مكانًا كبيرًا في الدبلوماسية الإسلامية، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية، وكانت مدينتا بغداد والإسكندرية المركزين اللذين يحدان المستوى العالمي لأسعار المواد التجارية في ذلك العصر(٥٣) وقد انتشر تجار العرب في بقاع الأرض حتى وصلوا إلى الصين وأوروبا وإفريقية(٥٤)، وقد دفع كل ذلك الخلفاء إلى إدراج أمور التجارة والمبادلات التجارية ضمن اهتماماتهم.

٤ – فضّ النزاعات وتسوية المشكلات

يلاحظ في تاريخ السفارة الإسلامية أن المجهودات المكثفة، التي بذلت من أجل فضّ النزاعات وتسوية المشكلات بالطرق السلمية دون لجوء إلى الحرب، قد عرفت منذ فترة مبكّرة من تاريخها؛ فقد بدأت السفارة الإسلامية نشاطها لحلّ النزاعات بدءًا من أحداث الفتنة الكبرى بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان(٥٥).

فكانت تتردّد بين الملوك لتصلح ذات بينهم عند وقوع خلاف أو نشوب نزاع، ففي سنة ٤١٣هـ = ١٠٢٢م تصالح سلطان الدولة ومشرف الدولة(٥٦)، وفي سنة ٤٢٨هـ = ١٠٣٦م ترددت الرسل بين جلال الدولة وأخيه أبي كاليجار سلطان الدولة بهدف عقد الصلح، وكان من بين الرسل قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي(٥٧). هكذا أدى التمثيل الدبلوماسي دوره في فضّ النزاعات وتسوية المشكلات في أطوار التاريخ المختلفة.

ج - تتبع الحوادث

١ – جمع المعلومات

جمع المعلومات من أهم مهام البعثات الدبلوماسية في الماضي والحاضر، وقد كانت التعليمات صريحةً وواضحة لدى السفراء المسلمين بضرورة متابعة الأحداث وما يجري داخل الدولة، وإبلاغ دولته بكلّ ما ينبغي أن تكون على علمٍ به من هذه الحوادث، وعلى الأخصّ ما كان منها متعلقًا بدولته(٥٨).

إذًا جمع المعلومات وتقديمها إلى دولة بلادها مسؤولية البعثة الدبلوماسية. فهذه العادة قديمة، رافقت الدبلوماسية منذ بدايتها، وكان الرسول ﷺ يعرف أهمية المعلومات؛ لذا كلّف العباس بن عبد المطلب بجمع أخبار مكة(٥٩). وقد طوّر المسلمون نظام البريد لهذا الغرض(٦٠). ومن هذا النوع بعثات المعتصم لمعرفة الطرقات إلى أرض الروم(٦١). ومن السفارات التي هدفت إلى جمع المعلومات سفارة يحيى بن الحكم الغزال التي أرسلها عبد الرحمن بن الحكم مرّة إلى القسطنطينية، ومرّة إلى ملك النورمانديين. وقد استطاع الغزال بلباقته وظريف كلامه، ومن خلال اتصالاته، أن يجمع الكثير من المعلومات القيّمة عن كثير من الأشياء، وبالذات عن قوّته الحربية وخططه البحرية(٦٢).

٢ – التجسس

التجسس من أخطر أغراض الدبلوماسية وأهمها، وهذا الغرض يلازم الرسالة، حيث يسعى المرسَل إلى أن يطلع على كلّ ما عند المرسل إليه من خير وشرّ؛ ليحمله إلى مرسله، وهذه العادة قديمة. وقد رافقت الدبلوماسية في أوربا، وكان لها شأنٌ هام، بل كانت في ذلك العهد الهدف الأول للدبلوماسية(٦٣).

ولهذا كان المسلمون يحذرون من الرسل الأعداء، ويمنعون الناس من الاتصال بهم أو مخالطتهم؛ لئلا تصل الأخبار إليهم؛ لأنّ هناك فرقًا بين جمع المعلومات والتجسّس، فلا يجوز التجسّس، بل يجب على السفير أن يجمع المعلومات بالطرق المشروعة(٦٤).

أجاز بعض الفقهاء حبس السفير في حالة التجسس، إلا أن ابن أبي زيد القيرواني لا يرى هذا، ويقول: «وإذا جاء إلى العسكر ببلد الحرب حربي بأمان أو رسول استدلّ أنه رسول، فرأى عورة، أو خيف أن يراها، فليس للإمام حبسهما بعد انقضاء ما دخلا فيه، وقد يطول إصلاح تلك العورة»(٦٥).

وقال السرخسي في رسولين علما عورة للمسلمين: «فإن أرادا الرجوع، فخاف الأمير أن يكونا قد رأيا للمسلمين عورة، فيدلان عليها العدوّ، فلا بأس بأن يحبسهما عنده حتى يأمن من ذلك؛ لأن في حبسهما فائدة للمسلمين ودفعًا للفتنة»(٦٦).

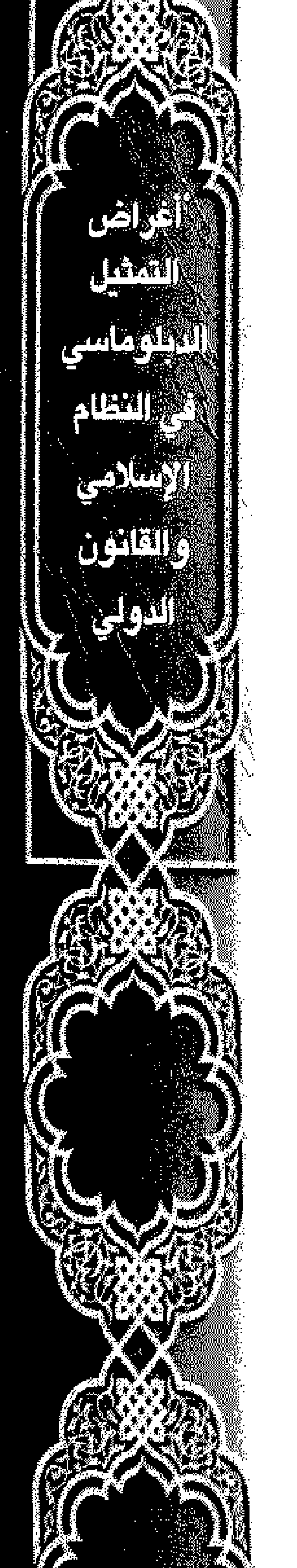
ولا يجوز تقييد السفراء عند السرخسي، وهو لا يعدّ هذا الحبس تقييدًا، والمقصود منه دفع الضرر فقط كما قال: «إلا أنه لا ينبغي له أن يقيّدهما، ولا أن يغلّهما؛ لأن فيه تعذيبًا لهما، وهما في أمانٍ منه، فلا يجوز له أن يضربهما ما لم يتحقق منهما خيانة»(٦٧).

٣ – مراقبة تبادل الأسرى والفداء

اهتمت السفارات الإسلامية بمسألة فداء الأسارى المسلمين بالمال أو نحوه، أو مقابل إطلاق سراح عددٍ من أسرى الأعداء، ويستند هذا النشاط إلى ما فعله الرسول ﷺ في غزوة بدر، فقد جعل فداء الأسير مقابل مبلغ من المال، ومن لم يكن يملك شيئًا، فقد أمره الرسول ﷺ أن يعلّم صبيان المسلمين القراءة والكتابة، أو يمنّ عليه من غير دفع مال(٦٨).

وعلى ضوء تصرفات النبي عليه السلام جرى عمل الولاة والحكام في إيفاد البعوث والسفارات لفداء الأسرى وتبادلهم، وقد تمت عمليات كبيرة لفداء الأسرى بالمال في عهد الخلافة العباسية، ولم يقع في أيام بني أمية عمليات مشهورة، وإنما كان يفادى نفرًا بالنفر بعد النفر في سواحل الشام، ومصر، والإسكندرية، وبلاد ملطية، وبقية الثغور(٦٩).

وخلاصة القول أن أغراض التمثيل الدبلوماسي في النظام الإسلامي كانت متنوعة



ومختلفة، فكان نشر الحضارة العربية الإسلامية، والتعاون الدولي، وتتبع الحوادث من أهم المظاهر التي بعثت لأجلها السفارات الإسلامية.

أغراض التمثيل الدبلوماسي

■ في القانون الدولي:

أ - حماية مصالح الدولة

تمثل أعمال البعثة الدبلوماسية حماية مصالح الدولة المعتمدة، وكذلك مصالح رعاياها لدى الدولة المعتمد لديها في الحدود المقررة في القانون الدولي(٧٠)، فينبغي للبعثة الدبلوماسية أن تسعى في حماية مصالح دولتها في الحدود المتعارف عليها في العالم، وتشمل رعاية مصالح الدولة المرسلة وحمايتها ومصالح رعاياها المقيمين، أو الموجودين بصورة مؤقتة في إقليم الدولة المضيفة(٧١). وتشمل رعاية مصالح المواطنين تيسير معاملات الأحوال الشخصية والمدنية، كتوثيق الزواج، والطلاق، وتسجيل الوفيات، وإصدار شهادات الميلاد، وتوثيق العقود، والوكالات، والشهادات الرسمية الصادرة عن سلطات الدولة المضيفة، ويدخل هذا وغيره عادةً في مجال وظائف القنصلية(٧٢).

١ – مهام القنصلية

يمكن للبعثة الدبلوماسية القيام بمهام قنصلية، وقد جاء ذلك في اتفاقية ڤيينا، حيث ورد أنه: «لا يمكن تفسير أيّ مادة من أحكام هذه الاتفاقية على أنها تمنع البعثة الدبلوماسية من القيام بمهام قنصلية»(٧٣).

٢ – رعاية مصالح الدولة التي قطعت علاقاتها مع الدولة المستقبلة

يمكن للبعثة الدبلوماسية أن ترعى مصالح دولة ثانية قطعت علاقاتها الدبلوماسية مع الدولة المستقبلة(٧٤).

٣ – رعاية مصالح الدولة التي ليس لها علاقات مع الدولة المستقبلة

يمكن للبعثة الدبلوماسية أن تقوم برعاية مصالح دولة ثالثة، ليس لها علاقات دبلوماسية مع الدولة المستقبلة أصلاً، ويتم ذلك بموافقة الدولة المستقبلة لهذا التمثيل من حيث المبدأ، ثم على اختيار الدولة الممثلة: أي إنّ الدولة المستقبلة ليست ملزمة بمنح حقّ تمثيل مصالح دولة ثالثة لا تربطها بها علاقات دبلوماسية من قبل دولة ثانية ممثلة فيها، حتى لو وافقت من حيث المبدأ على التمثيل، فإنها تستطيع الاعتراض على الدولة المختارة للقيام بالتمثيل(٧٥).

ب - تتبع الحوادث

تتبع الحوادث في الدولة الموفَدة البعثة إليها، وإبلاغ الدولة الموفِدة بكلّ ما يهمّها أن تكون على علمٍ به من هذه الحوادث، من أهم الأغراض التي لأجلها تبعث البعثات الدبلوماسية، ويستعين رئيس البعثة، لاستطلاع الشؤون المختلفة، بعدد من الموظفين يعملون تحت إدارته، مثل الملحقين السياسيين والتجاريين والعسكريين وغيرهم، وفي حالات ما يلجأ إلى التجسّس، أو إلى رشوة بعض موظفي الدولة المستقبلة، أو بغير ذلك من الطرق غير المشروعة(٧٦).

١ – جمع المعلومات وإعداد التقارير

يجب على البعثة الدبلوماسية أن تعرف ظروف الأحداث وتطورها في الدولة المعتمدة لديها وتطورها بكل الوسائل المشروعة، وتعدّ التقارير المفصّلة عن ذلك لحكومة دولتها(٧٧). والإشارة بكل «الوسائل المشروعة» تعني بكل وضوح الإدانة الصارخة والتحريم التام لكل أشكال الجاسوسية والتخريب، إضافة إلى ذلك تعدّ القواعد الدولية العرفية من القيود الفعّالة ضدّ التوسع في مهام البعثة إلى الإضرار بمصالح الدولة المستقبلة وأمنها(٧٨).

٢ – القيام بالاتصالات الرسمية

شرح المواقف والقيام بالاتصالات الرسمية والضرورية؛ لاستقصاء المعلومات، من مهام الدبلوماسية المركزية، وخلافًا للانطباع السائد بين الناس أن جمع المعلومات يتطلب من الدبلوماسي القيام بدور «وكيل مخابرات»؛ فإن معظم المعلومات المتوافرة لمن يبحث عنها، ونشاط الدبلوماسي، وحبه لعمله، وشغفه بالقراءة والاطلاع، واتصاله العلني والمستتر، خير وسيلة لحصوله على ما يريد دون أن يكون «جاسوسًا». أما المعلومات السريّة فلا بأس من الحصول عليها بالطرق التي يقرّها العمل الدبلوماسي(٧٩).

أما الحصول عليها بالطرق غير القانونية، فهذا من شأن وكلاء المخابرات، وليس من شأن الدبلوماسيين، وإنما عليهم أن لا يلجؤوا إلى الطرق غير الشريفة، وأن يمتنعوا عن أن يتوسّلوا مثلاً بالتجسس، أو برشوة بعض موظفي الدولة، أو بغير ذلك من الطرق غير القانونية. فقد أثبتت التجارب العلمية خطورة الطرق غير المشروعة والنتائج العكسية التي تجنيها الدولة من سلوكها حين تضرب الدولة المضيفة نطاقًا غير مرئي على السفارة التي فقدت ثقتها بها. وهذا الأمر يشلّ أعمالها الاعتيادية، ويضع كل العراقيل المكنة أمام عمل موظفيها، ويحيل حياتهم إلى نكدٍ وشقاء(٨٠).

٣ – تحليل المعلومات المتجمّعة

تحليل المعلومات المتجمّعة أحد المعايير للتمييز بين الدبلوماسي ووكيل المخابرات. فالثاني يرسل ما حصل عليه من معلومات (بأي طريق) إلى المسؤولين في بلده كما هي، دون تحليل، أو تعليق، ولا تقييم لمصدرها. أما الدبلوماسي فتقع على عاتقه مهمّة تحليل المعلومات وتقييمها. ومن أوجه التحليل التوصّل إلى ما يكمن وراء سطور المعلومات(٨١).

ج - فضّ النزاعات وتدعيم حسن الصلات

فض النزاعات والعمل على تدعيم حسن الصلات وعلى إرساء العلاقات الاقتصادية والثقافية والعلمية وتوطيدها بين الدولة الموفدة والدولة الموفد إليها من أبرز المهام الدبلوماسية للبعثات(٨٢)، وتفصيل ذلك فيما يلي:

١ – المساعي الحميدة والوساطة

قرّر ميثاق الأمم المتحدة المتعلق بحلّ المنازعات التي تنشأ بين الدول بالطرق السلمية ما يلي:

«يجب على أطراف أيّ نزاع، يؤدي استمراره إلى تهديد السلم والأمن الدوليين، أن يلتمسوا حلّه باديء ذي بدء بطريق التفاوض، وتحقيق الوساطة، والتوفيق، والتحكيم، والتسوية القضائية، أو أن يلجؤوا إلى المنظمات الإقليمية، أو غيرها من الوسائل السلمية التي يختارونها»(٨٣).

فتعدّ المساعي الحميدة، والوساطة، والمصالحة، والتحكيم، والتحقيق إذًا من الطرق السلمية الإضافية لحلّ المنازعات الدولية(٨٤).

٢ – تنمية العلاقات الثقافية والعلمية

تنمية العلاقات الثقافية والعلمية من الوظائف التقليدية للدبلوماسية في اتفاقية ڤيينا للعلاقات القنصلية ١٩٦٣م، حيث أصبحت الممارسات التي فرضتها متطلبات العصر، ومنها بالدرجة الأولى محاولة الدول التأثير في عقول الناس وكسب تعاطفهم لصالح الأيديولوجيات السائدة فيها، والسياسات الخارجية التي تتبناها، وإيصال المعلومات، أو شرح المواقف، أو تسويغها للرأي العام العالمي، ولأجل هذا عمّت ظاهرة المكاتب أو وكالات الاستعلامات، التي بدأت الولايات المتحدة الأمريكية العمل بها في أثناء الحرب العالمية الثانية، وانتشرت في جميع أنحاء العالم. ثم حذا حذوها

كثيرٌ من الدول الأخرى. لقد جسّمت اتفاقية ڤيينا للعلاقات القنصلية موضوع الوضع القانوني لمراكز الإعلام والمشرفين عليها بمنحهم الصفة القنصلية(٨٥).

٣ – تنمية العلاقات التجارية والاقتصادية

تعدّ وظيفة تنمية العلاقات التجارية والاقتصادية حجر الأساس في الوظائف الدبلوماسية المختلفة، وعلى الرغم من تداخل وظائف الملحقين التجاريين إلا أن وظيفة تنمية العلاقات التجارية بقيت تحتلّ مكان الصدارة في قائمة الوظائف الدبلوماسية، ويباشر الملحقون التجاريون مهامهم في البعثات الدبلوماسية، وتساعدهم القنصليات في هذا العمل(٨٦).

والخلاصة أن نشاط البعثة الدبلوماسية يتناول أغراضًا مختلفة، منها حماية مصالح الدولة، وتتبع الحوادث، وفضّ النزاعات، وتدعيم حسن الصلات، وتنمية العلاقات الثقافية، وغير ذلك.

أغراض التمثيل الدبلوماسي في النظام الإسلامي مقارنةً بأغراض البعثة الدبلوماسية في القانون الدولي

١ – حماية المصالح الوطنية بين النظام الإسلامي والقانون الدولي

نشر الثقافة والحضارة القومية من وسائل حماية المصالح الوطنية، وقد كانت السفارات الإسلامية توفد لتحقيق هذا الهدف(٨٧). وهذا لا يعارض القانون الدولي: لأنه يسمح للدول بتقريب صورة البلاد إلى عقول الناس وتحسينها، وكسب تعاطفهم مع سياستها وأيديولوجيتها السائدة فيها، ولأجل هذا سمح بقيام المؤسسات والمراكز الإعلامية: للتعريف بالخصائص القومية وبثها ونشرها، والعمل على عالميتها أو امتدادها(٨٨).

وهنا لا نجد فرقًا بين الإسلام والقانون الدولي في وضعه لضوابط أخلاقية تنظم عملية نشر هذه الحضارة والدعاية لها عندما يقول: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾(٨٩)، فهذا يتطلب الوسائل المشروعة والإنسانية. أما التهنئة والتعزية والزواج وتبادل الهدايا وغير ذلك، فهي من المهام التي تؤدّيها البعثات الدبلوماسية المعاصرة كما كانت تؤديها السفارات الإسلامية(٩٠). أما الزواج فلا نجده في نطاق عمل البعثة الدبلوماسية في هذه الأيام، وفي الوقت نفسه لا نجد القانون الدولي يمنع تناول هذا الموضوع.

٢ – التعاون الدولي وتدعيم حسن الصلات في الإسلام والقانون الدولي

احتل التعاون الدولي مركزًا مهمًا في السفارات الإسلامية، وهذا يطابق ما نجده في القانون الدولي، حيث تعمل البعثة الدبلوماسية على توطيد العلاقات الاقتصادية والثقافية والعلمية بين الدولة الموفِدة والدولة الموفَد إليها(٩١).

أما التعاون السياسي والعسكري فأهميته ازدادت عمّا كانت عليه في الماضي. وقد كانت الدول الإسلامية تحقق النتائج الإيجابية بفضل هذا الأسلوب، فهذا النوع من التعاون موجودٌ في البلدان المعاصرة، ويعدّ عنصرًا قويًا ساهم في تطور الدبلوماسية وتشكيل البعثات الدبلوماسية الدائمة.

استخدم المسلمون التمثيل الدبلوماسي وسيلة لتنمية التجارة، وقد أخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية بفضل نشاط الدبلوماسية الاقتصادية الإسلامية(٩٢) وكذلك يعدّ القانون الدولي وظيفة تنمية العلاقات التجارية والاقتصادية حجر الأساس في الوظائف الدبلوماسية المختلفة: فيعمل الملحقون التجاريون لتنفيذ السياسة التجارية لدولهم. وهكذا لا نجد

فرقًا في النظام الإسلامي والقانون الدولي في هذا المجال.

وكذلك لا يوجد فرقٌ بينهما في استخدام الطرق السلمية لفضّ النزاعات، وكانت الدبلوماسية الإسلامية تسبق دائمًا الحلّ الحربي، وتسعى إلى عدم اللجوء إليه، وهذا يطابق ما نجده في ميثاق الأمم المتحدة.

٣ - تتبع الحوادث في النظام الإسلامي والقانون الدولي

تتبع الحوادث لجمع المعلومات كان من أوليات مهام السفارة في الماضي؛ فقد كان السفراء يتابعون الأحداث وما يجري داخل الدولة، ويبلّغون دولتهم بكل ما يهمّها منها، وهذا ما نجده في القانون الدولي، حيث تتبع البعثات الدبلوماسية في الدولة الموفدة لديها في كلّ ما يهمّها، وهكذا تجمع المعلومات وتكتب التقارير بعد تحليلها وتقييم مضمونها.

وفي هذه الناحية لا فرق بين النظام الإسلامي والقانون الدولي، إلا أنّ نظام الإسلام لا يسمح للدبلوماسيين بالتجسّس، ويطابق هذا ما نجده في القانون الدولي، حيث تنصّ اتفاقية ڤيينا لسنة ١٩٦١م على جمع المعلومات بكل «الوسائل المشروعة»(٩٣)، وهذا تصريحٌ بالتحريم التام لكل أشكال الجاسوسية(٩٤).

وخلاصة القول أن القانون الدولي يطابق بصورة شبه تامة نظام الإسلام في أغراض التمثيل الدبلوماسي المشروعة المتفق عليها دوليًا. فأغراضه مثل حماية المصالح الوطنية، والتعاون الدولي، وتدعيم حسن الصلات، وفضّ النزاعات بالأساليب السلمية، وتتبّع الحوادث، كل ذلك موجود في النظام الإسلامي والقانون الدولي، ولذلك لا نجد فرقًا في ممارسة أغراض التمثيل الدبلوماسي بينهما.

●●●

الحواشي

١ - العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ١٥٧.
٢ - مجلة حضارة الإسلام، س٥، ع٢/ ١٩٣.
٣ - المسند: ٢/٥١، وسنن الدارمي: ٢/٣٠٧.
٤ - نيل الأوطار: ٨/٣٥.
٥ - كتاب الخراج: ٢٠٣.
٦ - شرح السير الكبير: ٢/٥١٥.
٧ - المبسوط: ١٠/٩٢، وشرح السير الكبير: ١/٢٩٦.
٨ - البيان والتبيين: ٢/٨١، ورسل الملوك: ١٣.
٩ - آثار الأول في ترتيب الدول: ١٩١.
١٠ - مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، س٣، ع٩/ ١١٩.
١١ - قانون العلاقات الدولية: ٢٤٨. و:
Foreign Affairs for New States: ١٤٤.
١٢ - اتفاقية ڤيينا للعلاقات الدبلوماسية، مادة ٣، الفقرات: ب، د، هـ.
١٣ - العلاقات الدولية في السلم: ١٢٧. وانظر القانون والعلاقات الدولية في الإسلام: ١٢٧.
١٤ - Functions of Diplomatic Missions
Missions in Muslim History: 32.
١٥ - السيرة النبوية: ٢/٧٢.
١٦ - الطبقات الكبرى: ٣/ ١١٧ - ١١٨.
١٧ - الطبقات الكبرى: ١/٢٥٩، وتاريخ الأمم والملوك: ٣/٨٧.
١٨ - المثل الإسلامية في رسائل النبي ﷺ: ٢/١٢٨.
١٩ - فصول في الدبلوماسية: ١٥٠.
٢٠ - تاريخ بغداد: ١/٩٢.
٢١ - كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك: ١/٢٦٨.
٢٢ - المرجع نفسه: ٢/٢٧٥.
٢٣ - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: ٧/١١٥.
٢٤ - المرجع نفسه: ١/٩٨.
٢٥ - كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك: ٢/٣٢٠.
٢٦ - هو أبو الجيش خمارويه بن أحمد ابن طولون، تولى ولاية مصر بعد وفاة أبيه، قتل سنة ٢٨٢هـ = ٨٩٥م بدمشق. انظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر: ٤/٣٠٢.
٢٧ - هو أبو العباس أحمد بن طلحة المعتضد بالله، الخليفة

العباسي، كان عارفًا بالأدب، موصوفًا بالحلم إلا في مواضع الشدة، انظر: مروج الذهب: ٢٨٣/٤.

٢٨ – هي أسماء بنت خمارويه بن أحمد بن طولون، من شهيرات النساء عقلاً وجمالاً وأدبًا، تزوجها المعتضد العباسي سنة ٢٨١هـ. انظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ١٧٩/١.

٢٩ – مروج الذهب: ٢٨٦/٤.

٣٠ – هو غياث الدين كيخسرو بن قلج، ملك بلاد الروم في سنة ٦٠١هـ. انظر: الكامل في التاريخ: ٢٠٠/١٢.

٣١ – المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار: ٦٧/٢.

٣٢ – فصول في الدبلوماسية: ١٤١.

٣٣ – انظر الطبقات الكبرى: ٢٦٠/١، والسيرة النبوية لابن الأثير: ٥١٤/٣.

٣٤ – كتاب الأموال: ١١٠.

٣٥ – تاريخ الأمم والملوك: ٥٢/٥.

٣٦ – هو أبو محمد عبدالله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني، لقب بمالك الصغير، تفقه بالقيروان. انظر شذرات الذهب: ١٣١/٣.

٣٧ – النوادر والزيادات: ٢٧١.

٣٨ – اسلام مين ثقافتى سفارت كارى بنيادين: ١٠٤ – ١٠٦.

٣٩ – الذخائر والتحف: ٩.

٤٠ – تاريخ الأمم والملوك: ٦٥/٨، والكامل: ٥٢٢/٤.

٤١ – هو محمد بن موسى الخوارزمي، أبو عبدالله، رياضي فلكي مؤرخ، أصله من خوارزم. انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ٥٧٩/١.

٤٢ – المسالك والممالك: ١٠٦.

٤٣ – مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة: ٥.

٤٤ – السيرة النبوية: ١٠٧/٣، وتاريخ الأمم والملوك: ٥٧٨/٢.

٤٥ – فتوحات الشام: ٣/١.

٤٦ – تاريخ الأمم والملوك: ٢٤٧/٤.

٤٧ – فصول في الدبلوماسية: ١٥٨.

٤٨ – السيرة النبوية: ١٨٦/١، وتاريخ اليعقوبي: ٢٤٢/١.

٤٩ – السيرة النبوية: ٤٦٥/١.

٥٠ – السيرة النبوية: ١٧٨/٢، وتاريخ الأمم والملوك: ٤١٠/٢.

٥١ – المبسوط: ٩٢/١٠.

٥٢ – اختلاف الفقهاء: ٣٣.

٥٣ – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: ٢٧١/٢.

٥٤ – History of Arabs: 243.

٥٥ – الإمامة والسياسة: ١/ ٩٠ – ١٠٩.

٥٦ – الكامل: ٣٢٧/٩.

٥٧ – هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي، ولد بالبصرة، اشتغل بالأحكام السلطانية، انظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان: ٢٨٢/٣.

٥٨ – العلاقات الدولية: ١٣٦.

٥٩ – الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٨١٢/٢.

٦٠ – الإدارة العربية: ١٧٠.

٦١ – تاريخ الأمم والملوك: ١٠/ ٣٣٦ – ٣٣٧.

٦٢ – نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب: ٣٢٤/١.

٦٣ – فصول في الدبلوماسية: ١٤٦.

٦٤ – الدبلوماسية والتجسّس، مجلة كلية الملك خالد العسكرية، س٣، ع٩ شعبان ١٤٠٥هـ: ١٢٥.

٦٥ – النوادر والزيادات: ٤٢٢.

٦٦ – شرح السير الكبير: ٥١٥/٢.

٦٧ – المرجع نفسه: ٥١٥/٢.

٦٨ – السيرة النبوية: ٢٠٩/٢، وتاريخ الأمم والملوك: ٤٦٠/٢.

٦٩ – الخطط: ١٩٢/٢.

٧٠ – اتفاقية ڤيينا: مادة ٣ فقرة ١، والقانون الدبلوماسي: ٩٩.

٧١ – A diplomatic hand book of International law & practice: 232.

٧٢ – انظر اتفاقية ڤيينا للعلاقات القنصلية لعام ١٩٦٣، مادة ٥، الفقرات ف، و، د.

٧٣ – المرجع نفسه: مادة ٣، فقرة ٢.

٧٤ – المرجع نفسه: مادة ٤٥، فقرة ج.

٧٥ – العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ٥٧.

٧٦ – القانون الدبلوماسي: ٩٩.

٧٧ – اتفاقية ڤيينا، مادة ٣، فقرة د.

٧٨ – العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ٥٦.

٧٩ – المرجع نفسه: ٥٩.

٨٠ – القانون بين الأمم: ١٣٨/٢.

٨١ – العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ٦٠ – ٦٣، و: The Functions of diplomatic mission consist Interlia, 97.R

٨٢ – اتفاقية ڤيينا، مادة ٣، ف ٥.

٨٣ – ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية: مادة ٣٣، فقرة ١.

٨٤ – الدبلوماسية والبروتوكول: ٢٣٣.

٨٥ – ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية: مادة ٥ فقرة ف (ب).

٨٦ – العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ٢١٧ – ٢١٩.

٨٧ – السفارات في النظام الإسلامي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، س٣، ع٩: ١١٩.

٨٨ – اتفاقية ڤيينا للعلاقات القنصلية لسنة ١٩٦٣م – مادة ٥ فقرة ب، مادة ٤ فقرة ب.

٨٩ – البقرة : ٢٥٦

٩٠ – فصول في الدبلوماسية: ١٥٠.

٩١ – انظر: اتفاقية فيينا ١٩٦١ – مادة ٣ فقرة ٨.

٩٢ – الحضارة الإسلامية: ٢/٣٧١.

٩٣ – اتفاقية فيينا ١٩٦١: مادة ٣، فقرة ٧.

٩٤ – العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ٥٦.

المصادر والمراجع

ابن الأثير : علي بن محمد.

– الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م.

البخاري : محمد بن إسماعيل.

– الجامع الصحيح، تح. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير. د. ت.

البغدادي : أحمد بن علي.

– تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.

البكري : عدنان.

– العلاقات الدبلوماسية والقنصلية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت – لبنان، ١٩٨٦م.

ابن تغري بردي.

– النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة وزارة الثقافة المصرية.

الجاحظ : عمرو بن بحر.

– البيان والتبيين، طبعة مصر، ١٨٦٩م.

حسيني : (س. أ. ق).

– الإدارة العربية، تعريب إبراهيم أحمد العدوي، طبعة مصر.

ابن حنبل : أحمد.

– المسند، تح. محمد الدرويش، دار الفكر، ١٤١١هـ = ١٩٩١م.

ابن خرادذبة.

– المسالك والممالك، طبعة بغداد، ١٩٨٩م.

ابن خلكان : أحمد بن محمد.

– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، طبعة بيروت.

خليفة : حاجي.

– كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة استانبول، ١٣٦٠هـ = ١٩٤١م.

الدارمي : عبد الله بن عبد الرحمن.

– سنن الدارمي، تح. فؤاد أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

أبو داود : سليمان بن الأشعث.

– السنن، تح. أحمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، سانكله هل – باكستان.

ابن زبير : القاضي الرشيد.

– الذخائر والتحف، طبعة الكويت، ١٩٥٩م.

الزحيلي : وهبة.

– التمثيل السياسي في الإسلام، مجلة حضارة الإسلام، س ٥، ع٢، ١٩٦٤م.

زير : رمضان.

– العلاقات الدولية، ليبيا.

سرحال : أحمد.

– قانون العلاقات الدولية، بيروت – لبنان، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

السرخسي : محمد بن أحمد.

– شرح السير الكبير، لمحمد بن حسن الشيباني، تح. صلاح الدين المنجد، ط ١٩٥٨م.

السرخسي :

– المبسوط، طبعة مصر، ١٣٢٤هـ.

ابن سعد : محمد بن سعد.

– الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٣٧٨هـ = ١٩٥٨م.

سفر : حسن محمد.

– السفارات في النظام الإسلامي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، س٣، ع٩، شوال – ذي القعدة – ذي الحجة ١٤١١هـ = ابريل – مايو – يونيو، ١٩٩١، المملكة العربية السعودية.

الشوكاني : محمد بن علي.

– نيل الأوطار، الطبعة المصرية.

الطبري : محمد بن جرير.

– تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، ١٩٧٩م.

ابن عبد البر : يوسف بن عبدالله.

– الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

عبد الله : حسن.

– آثار الأول في ترتيب الدول، ط١، دار الجيل، بيروت – لبنان، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٤م.

أبو عبيد : القاسم بن سلام.

– كتاب الأموال، ط١، ١٩٨١م.

عز الدين : يوسف.

– المثل الإسلامية في رسائل النبي، الكتاب الثالث، الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٩م.

علي : علي المليجي.

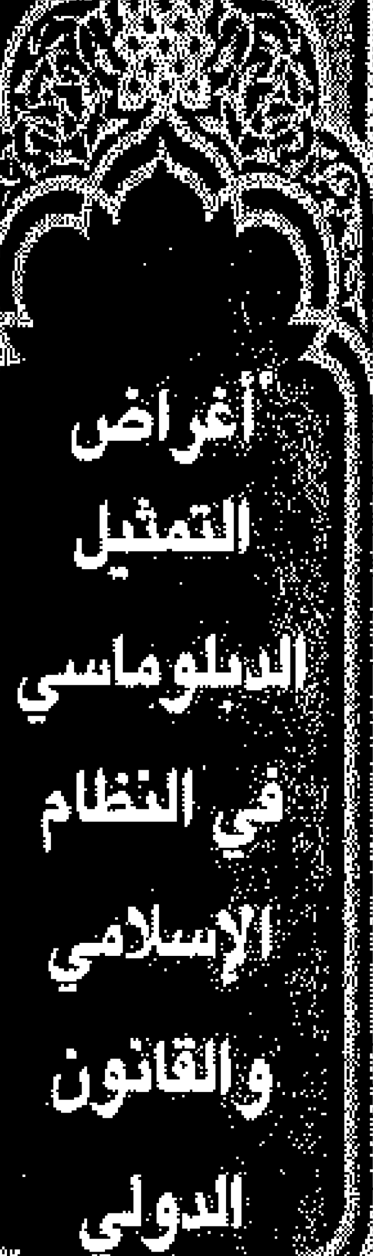
– الدبلوماسية والتجسس، مجلة كلية الملك خالد العسكرية، س٣، ع٩، شعبان، ١٤٠٥هـ.

ابن العماد الحنبلي : عبد الحي.

– شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبعة بيروت، ١٩٧٩م.

غازي : إنعام الحق.

– اسلام مين ثقافتي سفارت كاري كي بنيادين، مترجم عن



العربية إلى الأوردية، مجلة فكر ونظر، مجلد ٣١، ع٢، ١٩٩٣م.

غلان : جيرهارد مان.

– القانون بين الأمم، تعريب وفيق زهدي، طبعة القاهرة.

ابن الفراء : الحسين بن محمد.

– كتاب رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، تح. صلاح الدين المنجد، ط ١٣٦٦هـ.

فوق العادة : سموحي.

– الدبلوماسية والبروتوكول، طبعة دمشق، ١٩٦٠م.

ابن قتيبة : عبدالله بن مسلم.

– الإمامة والسياسة.

القلقشندي : محمد بن علي.

– صبح الأعشى في صناعة الإنشا، طبعة القاهرة.

القيرواني : ابن أبي زيد.

– النوادر والزيادات، طبعة بيروت، ١٩٩٤م.

ابن كثير : إسماعيل أبو الفداء.

– السيرة النبوية، ط٢، طبعة بيروت، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

ابن ماجة : محمد بن يزيد.

– السنن، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د. ت.

متز : آدم.

– الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، تعريب محمد عبد الهادي، طبعة بيروت، ١٩٦٨م.

محمد : حميد الله.

– مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة مصر، القاهرة، ١٩٤١م.

محمصاني : صبحي.

– القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

المسعودي : علي بن حسين.

– مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة الجزائر. ١٩٨٩م.

المقري : أحمد بن محمد.

– نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، طبعة مصر، ١٩٤٩م.

المقريزي : أحمد بن علي.

– المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، دار صادر، بيروت.

– كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ط١٩٦٥م.

المنجد : صلاح الدين.

– فصول في الدبلوماسية، طبعة مصر، ١٩٤٧م.

ابن هشام : محمد بن عبد الملك.

– السيرة النبوية، دار الجيل، بيروت.

الواقدي : محمد بن عمر.

– فتوحات الشام، طبعة مصر، القاهرة، ١٣٠٢هـ.

اليعقوبي : أحمد.

– تاريخ اليعقوبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م.

أبو يوسف : يعقوب بن إبراهيم.

– كتاب الخراج، طبعة ١٣٠٢هـ

- B. Sen "A diplomatic hand book of International law & parctice. 1965".
- Fahad Obaid Ullah, "Functions of Diplomatic Missions in Muslim History" Humdred Islamicus Vol XI No. 3.
- Hitti P.K. "History of Arabs", (London 1958).
- P. Boyee, "Foreign Affairs for New States", (New York 1977).



نحو فقهٍ حضاري معاصر

«رؤيــة منهجيــة قرآنيــة»

الدكتور: جاسم محمد الفارس

بغداد - العراق

نحو فقهٍ حضاري معاصر «رؤية منهجية قرآنية»

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على إمام الهدى والرحمة رسول الله محمد وآله الطيبين الطاهرين ، وصحبه الغر الميامين... وبعد ،

فيعد الفقه العلم الإسلامي الصافي ، الذي كان حصيلة وعي العقل المسلم بالقرآن الكريم والسنة المطهرة في إطار معالجة شؤون الإنسان المسلم والمجتمع المسلم ، في حضارة كانت تنمو نموا سريعا منذ أن فهم الإنسان العربي ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق..﴾؛ إذ امتدت هذه المعالجة لتشمل مكونات الحضارة الإسلامية الناهضة يومئذ.

فكان الفقه حينذاك فهمًا لنصوص الشريعة وعلمًا بتنزيلها على واقعٍ ينمو ويتسع في حركةٍ حضارية ، توجهها الشريعة بشموليتها وواقعيتها ، من خلال عقل قدراته عالية في النفاذ داخل الشريعة والواقع ، وفي ربط المقاصد بحركة المجتمع والتاريخ ، في إطار رؤية توحيدية لمكونات الشريعة العقائدية والعملية والعلمية ، مستهلين «الدرس النبوي» في إعمال العقل في ظواهر الوجود الطبيعي والإنساني، من أجل أن تظل الشريعة حقيقة حية فاعلة في حركة التاريخ ، توجهه إلى حيث النصر والتألق الحضاري.

حاجة العصر إلى فقه حضاري جديد

في ظلٍّ فضاءٍ حضاريّ إسلامي متألق عبق القرآن الكريم والسنة النبوية مداه الواسع قدّم الفقه الإسلامي للإنسان والمجتمع والعالم قوانين تنظيم حركتهم، التي عززت انتصارات الإسلام والمسلمين الحضارية الشاملة، فشمل الجميع بالرعاية الإسلامية، التي أعادت للإنسان كرامته وعزته وفاعليته في إعمار العالم.

غير أن سنة التاريخ، التي أشار إليها القرآن الكريم بـ «المداولة» **﴿وتلك الأيام نداولها بين**

الناس...﴾[1] فعلت فعلها يوم توقف العقل المسلم عن الاجتهاد وفهم العالم في ضوء الوحي، فتبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل بأسره، كما قال ابن خلدون.. فأصاب «القرح» الحضارة الإسلامية بفعل عوامل كثيرة داخلية وخارجية، يطول الحديث فيها، أدى إلى خمولٍ وركود في حركتها. وكان من أبرز مظاهر ذلك الخمول كسل العقل المسلم عن مواصلة الإبداع والعطاء الحضاري المنضبط بمنهجية القرآن، التي أثرت معانٍ كثيرة في تطور الشرائع منذ آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ.

ينبغي للعقل المسلم اليوم أن يقف على تلك المعاني، ويستنبط قوانين حركتها وتطورها كما عرضها القرآن الكريم؛ ليعرف معنى الانتقال من الطبيعة وحاجاتها إلى الحضارة وحاجاتها، ويستمد من القرآن الكريم والسنة المطهرة قوة دفعٍ جديدة للمشروع الحضاري الإسلامي المعاصر؛ لإزالة آلام ذلك القرح المذل، ويصنع في ضوئها قوانين النهضة الجديدة، فيعيد للأمة الإسلامية، وفي مقدمتها الأمة العربية، موقعها الشهودي على العالم، وحضورها الفاعل في بناء الحضارة الإنسانية على أسس الحق، والعدل، والمساواة، والاستقامة، والتقوى..

لذلك أصبح أمرًا ضروريًّا التفكير بإنجاز فقهٍ حضاري جديد، يعيد للعقل المسلم مكانته العلمية في إعمار العالم، ويعيد للإسلام عالميته من خلال استحضار موضوعات القرآن الكريم والسنة النبوية: الإنسانية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتاريخية.. إلخ. يعيد في ضوئها صياغة مكونات الحضارة الإسلامية المعاصرة: الإنسانية، والاقتصادية، والسياسية، والفكرية، والأدبية، والجمالية، مثل فقه القوة، وفقه الجمال، وفقه الحرية، وفقه الدولة، وفقه الشورى إلخ، من خلال مناهجَ أصولية معاصرة، تستلهم خبرات الأولين، وتجتهد في تأسيس الجديد.

ولهذا كان هذا البحث محاولة متواضعة في بيان بعض ملامح هذه الضرورة وتوضيحها من خلال مكوناته التي هي: المقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

تناول المبحث الأول: الوضع الدولي عشية ظهور الإسلام: وضحنا فيه موقع العرب قبل نزول القرآن في ظل الحضارتين اللتين كانتا تتقاسمان قيادة العالم، وهما الحضارة الفارسية والحضارة الرومانية الشرقية، ووضحنا كذلك أهم ملامح هاتين الحضارتين القائمة على التجانس الفكري، ووحدة القرار السياسي والاقتصادي والعسكري، وأثر كل هذا في وحدة البنية الحضارية: لنوضح أثر القرآن في إحداث النقلة الحضارية للعرب، التي أعادت تشكيل العالم لصالحهم أولاً، ومن ثم لصالح العالم أجمع، في ظل (القيادة القرآنية) التي مثلها الرسول ﷺ ومن بعده صحابته الكرام.

أما المبحث الثاني: من النهضة إلى الخمول، فتناول ملامح الإبداع الحضاري، مركزين على العطاء الفقهي والأصولي (المنهجي) في صناعته، ذلك العطاء الذي أسهم في تنظيم حركة الإنسان المسلم، والمجتمع المسلم، والحضارة الإسلامية، من خلال السمة البارزة لذلك العطاء، (الوحدة المتنوعة).

وانتهى المبحث عند مرحلة الجمود والخمول اللذين سريا في أدق شعيرات الحضارة الإسلامية.

أما المبحث الثالث: نحو فقهٍ حضاري معاصر، فتناول ملامح الفقه الحضاري الجديد المطلوب من خلال استلهام بعض القضايا الحضارية الكبرى كما هي في القرآن الكريم.

اعتمد البحث المنهج العلمي الإسلامي التوحيدي القائم على وحدة القراءتين: قراءة القرآن في ضوء الوجود، وقراءة الوجود في ضوء القرآن الكريم، منطلقين من ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾ بغية تحقيق هدفين مركزيين من الأهداف القرآنية الكبرى:

الأول: استعادة الموقع الشهودي للإسلام والمسلمين على العالم ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطًا لتكونوا شهداءَ على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا**﴾(٢).

الثاني: استلهام القرآن الكريم والسنة النبوية في بناء المشروع الحضاري الإسلامي، الذي يشكل (إعمار العالم) البؤرة المركزية فيه، التي تشكل أسس الحق، والعدالة، والمساواة، والحرية، والجمال، قواعده المركزية. ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾(٣).

وأخيرًا كانت الخاتمة. التي اشتملت على بعض التوصيات التي نراها مهمة وضرورية.

أسأل الله التوفيق فهو الأعلم بما في النفوس... وهو العلي الحكيم... ﴿**وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب**﴾(٤).

المبحث الأول:

الوضع الدولي عشية ظهور الإسلام

عشية أن نزلت ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق..**﴾ كانت مكة تختصر الوجود العربي يومذاك بكل عناصره الفكرية، والعقلية، والسياسية، والاقتصادية..إلخ، كونها كانت المركز الديني، والتجاري، والسياسي، والاجتماعي للجزيرة العربية، وكذلك كانت أقوى مراكز القرار الديني والسياسي والاقتصادي. أما على المستوى العقلي فكانت مكة تعلم أشياء كثيرة.. وتفتقد إلى أشياء أكثر. وكان العرب يعلمون وجود الله تعالى بحكم تأثير (الحنفاء) أتباع إبراهيم عليه السلام. ﴿**قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون * سيقولون لله قل أفلا تذكّرون * قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم * سيقولون لله قل أفلا تتقون * قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يُجير ولا يُجار عليه إن كنتم تعلمون * سيقولون لله قل فأنى تسحرون**﴾(٥)، ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله..**﴾(٦)، ﴿**ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون**﴾(٧).

لكنهم أفسدوا علمهم هذا بتعليلاتٍ ساذجة منحرفة عن التوحيد حين عبدوا الأصنام: ليقربوهم إلى الله عز وجل. ﴿**والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى**﴾(٨).

فكانوا كما أشار القرآن الكريم: ﴿**وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون**﴾(٩).

وبجانب هؤلاء كان نفرٌ لا يؤمن بوجود الله تعالى إطلاقًا. وتبعًا لهذا لم يؤمنوا بالنشور ولا بالحياة الأخرى بعد هذه الحياة الأولى. ﴿**وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين**﴾(١٠).

وكان هناك الصابئة الذين زاغوا عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الكواكب، وهناك اليهود والنصارى والمجوس. فالذين حافظوا من هؤلاء جميعًا على إيمانهم بالله تعالى قبل مجيء الإسلام فلهم أجرهم عند ربهم. ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون**﴾(١١).

كان للديانة الفارسية حضورٌ في بعض نواحي مكة، وما حولها، حيث امتدت الديانة الفارسية إلى

الحيرة؛ فقد حاول قباذ نشر الديانة المزدكية، ولما حاول المنذر بن ماء السماء مقاومته أقصاه عن الملك، وأتى بالحارث الكندي ليعينه على ذلك، إلا أن مجيء أنوشروان، الذي أعقب قباذ، أعاد المنذر إلى العرش، واضطهد المزدكية، ولكن لصالح الزرادشتية هذه المرة[١٢]. وهي الديانة التي تعتقد بوجود أصلين للعالم: أصل الخير، وهو النور (يزدان)، وأصل الشر، وهو الظلمة (أهرمن). وقد رد القرآن الكريم على هذا الاعتقاد الباطل. ﴿**الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون**﴾[١٣].

فالنور والظلمة ليسا مبدأين أو أصلين، وإنما هما من مخلوقات الله تعالى الذي أحسن كل شيء خلقه...

ناهيك وجود اليهود والنصارى بعقائدهم المعروفة التي انحرفت هي الأخرى عن حقيقة التوحيد الذي دعا إليه موسى وعيسى عليهما السلام..

■ واقع العرب الحضاري قبل الإسلام

إن هذا التشتت الفكري الذي صاحبه تمزّقٌ قبلي، وغياب سلطة مركزية موحدة، تقود قوة عسكرية موحدة، وتقوم على دستورٍ موحد. وكذلك وجود التحالفات التي عقدها ملوك الحيرة والغساسنة أو كندة مع الفرس والروم كانت لصالح الروم أو الفرس، وليس لصالح العرب؛ لأن معظمها كان قواعد عسكرية دفاعية للروم ضد الفرس، أو للفرس ضد الروم.

وكذلك غياب المنهج الفكري الذي يضم جهود العرب ويوجهها نحو قضية مركزية. كل هذا وغيره كثير أفقد العرب القدرة على الإسهام في القرار السياسي والاقتصادي والفكري العالمي؛ فوجودهم الحضاري كان يقوم على أشتات فكرية متناقضة، لا يلمها، ولا يمكن أن يلمها، منهجٌ موحد. ووجودهم الاقتصادي كان يتوقف على حجم الروافد الاقتصادية والتجارية الآتية من اليمن، أو الحبشة، أو العراق، أو الشام، أو من (الغنيمة) التي كانت حصيلة الانتصار في المعارك الأهلية الداخلية. كان وجودهم العسكري يقوم على حجم القبيلة التي تشكّل الوحدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يومذاك، والتي كثيرًا ما شهدت حروبًا قاسية (عربية/ عربية) أوغلت في تمزيق الوجود العربي يومئذٍ.

في حين كانت الحضارتان المجاورتان الفارسية والرومية تتفقان على أرضية قوية من الأسس العقائدية، والسياسية، والاقتصادية، والفكرية، والعسكرية.

■ واقع الرومان الحضاري

فالحضارة الرومانية – ولا سيّما الشرقية منها – كانت دائمًا تعيد توحيد نفسها إثر كل انكسار تعيشه أمام الغزو الفارسي، فقد تمكن (ثيودوسيوس) من توحيدها سنة (٣٨٨م). وبعد انقسامها سنة ٣٩٥م بين ابني ثيودوسيوس؛ أركاديوس وهونوريوس على أثر الغزو الفارسي بزعامة الإمبراطور شابور سنة ٢٦٠م.

بينما نجحت الحضارة الرومانية، على الرغم من الانقسام الذي أصابها بعد سنة ٣٩٥م، في شقيها الشرقي والغربي في الحفاظ على تماسكها وامتناعها عن الذوبان. ذلك أن الحضارة الرومانية الشرقية لم تتخل عن الغربية حينما حاول الفندال غزوها سنة (٤٦٨م) في شمال أفريقيا.

لقد أخفقت الحضارة الرومانية الغربية في الحفاظ على وجودها عندما احتل الفندال شمال أفريقيا سنة ٤٧٦م، فتلاشى وجودها نهائيًا؛ لأنها لم تعرف كيف تحافظ على أسس وجودها

الحضاري، فكان في مقدمة الأخطاء القاتلة التي عملت على إنهائها استخدامها أصحاب الأموال والأملاك الكبار في وظائفها المدنية الكبرى، فمكنتهم بذلك من تطوير أملاكهم وثرواتهم، الأمر الذي جعلهم أصحاب نفوذٍ اقتصادي كبير، كانوا على استعداد لخيانة الحكومة في أيّ لحظة من أجل إنقاذ جزء من أملاكهم هذه، وقد كان ذلك كذلك حين خانوا الحكومة التي استخدمتهم. ولم يلبثوا أن اتفقوا مع قوّاد البرابرة المحاربين، الذين كانوا يقتطعون دويلات لأنفسهم على حساب حكومة إمبراطوريتهم.

في حين حالت الإمبراطورية الشرقية دون مثل هذه الممارسات، فمنعت أصحاب الأملاك الخطرين سياسيًا من الوصول إلى وظائف الدولة، وفسحت المجال لبعض محترفي الطبقة الوسطى، الذين كان معظمهم من رجال الفقه، الذين يحملون شعورًا وطنيًا تمثّل في الحفاظ على الإمبراطورية التي وجدوا فيها ما يحافظ على مصالحهم..

كذلك فقد تمكّن الامبراطوران مارشيان (٤٥٠ – ٤٥٧م) وأنستاسيوس الأول (٤٩١ – ٥١٨) من الحدّ من تفشّي الرشوة الرسمية، وذلك باهتمام بالغ بالإدارة المالية للامبراطورية، الأمر الذي أعاد لها عافيتها الاقتصادية والمالية، فانعدمت إمكانات المسؤولين العسكريين على التلاعب بشؤون الخزينة المالية. كما ظلّ جيش الامبراطورية الرومانية الشرقية من القيادات العليا خارج نفوذ المرتزقة من البرابرة، فقد كان يعتمد على المواطنين الأصليين(١٤).

■ واقع الفرس الحضاري

ولا يختلف الأمرُ كثيرًا عن وضع الامبراطورية الفارسية التي كانت تجابه الحضارة الرومانية الشرقية، فلم تكن المناصب حكرًا على النبلاء فقط، بل كان ثمة مناصب خاصة وراثية لأسرٍ نبيلة معينة. يضاف إلى ذلك أن المنظمة الدينية الزرادشتية كانت ذات نفوذٍ في الامبراطورية الفارسية، على نحو ما كانت عليه الكنيسة المسيحية في امبراطوريتي قسطنطين وثيودوسيوس الرومانيين. كانت تلك المنظمة الزرادشتية مطعمة بالقومية الإيرانية، كما كان عليه الحال في الكنيسة المسيحية الأرثوذكسية في المشرق: إذ طعمت بالقومية اليونانية.

في سنة ٤٤٠م أمر الامبراطور الساساني يزدجر الثاني جميع رعاياه الذين لم يكونوا من أتباع الزرادشتية أن يعتنقوها، واضطهد جميع الذين لم يقبلوا هذا الأمر، ولم ينتصر في هذه المقاومة سوى الأرمن.

غير أن كسرى أنوشروان بذكائه وحريته في العمل كان ينعم – أكثر من أسلافه – بتأييد رجال الدين الزرادشتيين، الأمر الذي مكّنه من القضاء على المزدكية في أواخر حكم أبيه. كذلك تمكّن من تحقيق إنجازاتٍ كبرى، عززت الوجود الحضاري الفارسي، فقد خفف من حدة الظلم الاجتماعي، وأصلح المؤسسات التي كانت وراء ما كان للنبلاء من سيطرة على العرش، مستفيدًا من درس التاريخ الروماني، فأعاد النظر في ضريبة الأرض، وضريبة الجزية، ففرض الضريبة على الأرض بما يتلاءم وإنتاجها، وعلى الأشخاص بما يتلاءم وثراءهم، وألغى منصب القائد العام، وعيّن مكانه أربعة قوّاد إقليميين(١٥).

في ظلّ هذا الوضع الدولي الذي تقاسمه (كسرى وقيصر)، وفي ظلّ تلك الإمكانات التي أشرنا إلى بعض أهم ملامحها فيما يتعلق بالعرب انبثقت رسالة الإسلام بقيادة الرسول محمد ﷺ، ينظمها القرآن الكريم بأهداف كبرى: عقائدية،



وسياسية، واقتصادية، وفكرية، واجتماعية، وأخلاقية.. إلخ.

■ الأسس الحضارية للدولة الإسلامية تستلهم المنهج القرآني والنبوي

فإذا كان من خطل الرأي وانحرافه أن يتصور إنسانٌ ما أن هدف الدعوة الإسلامية كان يقف عند حدود قيام دولة عربية إسلامية تنهي الوجود الكسروي والقيصري، فإنه من الخطل كذلك أن يغفل إنسان ما عن واحد من أهم النتائج الكبرى لانتصار الدعوة، هو القضاء على الوجود الحضاري الكسروي والقيصري من خلال الدولة العربية الإسلامية النبوية، التي قامت على أرقى الأسس التي تقوم عليها الدولة(١٦) وهي:

١ - الشورى (وأمرهم شورى بينهم)، (وشاورهم في الأمر).

٢ - المسؤولية الشمولية : (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته).

٣ - الاجتهاد الحضاري : (أنتم أدرى بشؤون دينكم).

لقد أصّلت هذه القواعد، وما يصاحبها من قيمٍ وقوانين دستورية قرآنية ونبوية، لقيام (دولة التوحيد)، التي شملت الجزيرة العربية أولاً، ثم امتدت لتشمل العالم المعروف يومذاك عن طريق عمليات الفتح الإسلامي، التي حررت العالم من آثار الكسروية والقيصرية وغيرها من عقائد. وفي ظلّ هذا الانتصار الرائع انبثق العقل المسلم ينظر لهذا النصر المبين، ويبني علوم حضارة الإسلام في العقيدة، والفقه، والحديث، واللغة، والتاريخ، والفلك، والهندسة، والصيدلة، والطب.. إلخ. مستلهمًا المنهج القرآني والنبوي في تنظيم شؤون الإنسان والمجتمع والحضارة.

المبحث الثاني :

من النهضة إلى الخمول

الفقه الإسلامي هو العلم بالقرآن الكريم والسنة النبوية أحكامًا ومقاصد، والعلم بشروط تنزيلها على الواقع في إطار منهاجية علمية إسلامية، تنظم إنتاج المعرفة في معالجة شؤون الإنسان والمجتمع والعالم، عبر فهمٍ دقيق لظروف الزمان والمكان وحاجاتهما المتنامية.

لقد عبّر القرآن الكريم، من خلال استعراضه لتاريخ التشريع في العالم منذ آدم عليه السلام إلى عهد الرسول محمد ﷺ عن الحقائق الآتية:

١ - إن أصل الدين واحد هو الله تعالى الذي شرع العقيدة والشريعة والمنهج ﴿**شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**...﴾(١٧).

٢ - إن أصل وحدة الدين لا تنفي تعدّد الشريعة والمنهج تبعًا لاختلاف التكوين الحضاري للمجتمعات الإنسانية ﴿**لكلّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا**...﴾(١٨).

٣ - إن تعدد الشرائع والمناهج يحكمها نبعٌ واحد هو التوحيد، فهو المنظم لحركتها ونموها.

لنستعين بالقرآن الكريم على فهم هذه المنهاجية الإلهية ومقاصدها..

لقد أجمع الأنبياء على توحيد الله تعالى في العبادة والاستعانة به، ولنا في سورة هود أنموذجًا قرآنيًا على هذه الدعوة النبوية:

- نوحٌ عليه السلام: ﴿**ولقد أرسلنا نوحًا إلى قومه إني لكم نذيرٌ مبين * أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يومٍ أليم**﴾(١٩).

- هودٌ عليه السلام: ﴿**وإلى عادٍ أخاهم هودًا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إلهٍ غيره إن أنتم إلا مفترون**﴾[٢٠].

- صالح عليه السلام: ﴿**وإلى ثمود أخاهم صالحًا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إلهٍ غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها...**﴾[٢١].

ومع دعوة التوحيد هذه، التي هي بناء الأساس العقائدي للإنسان، يرتبط البعد العملي المتمثل بأحكام أخلاقية واقتصادية وسياسية واجتماعية إلخ... تقيم الحق والعدل، ويرتبط بها كذلك أحكام عبادية من صلاةٍ، وصوم، وزكاةٍ، وحجّ، وتقرّب إلى الله من ذكرٍ ودعاء.

■ تطور حاجات الإنسان والمجتمع في إطار التطور الحضاري

في إطار التطور الحضاري للمجتمعات الإنسانية منذ آدم عليه السلام إلى عصر الرسول محمد ﷺ تتطور حاجات الإنسان والمجتمع، فمجتمع آدم غير مجتمع نوح، ومجتمع نوح غير مجتمع إبراهيم أو موسى عليهم السلام. وتلك المجتمعات غير مجتمع اليوم وحضارته ومستلزماتها.

لقد رافقت رعاية الله تعالى تطور الإنسان من الطبيعة إلى الحضارة، مرورًا بالقرية فالمدينة.. وهي الأشكال المجتمعية الأساسية التي قامت عليها الحضارات الإنسانية. وتمثلت هذه الرعاية الإلهية بالدعوة إلى تركيز التوحيد في ثنايا الوجود الإنساني، وبتعدد التشريعات العملية المرتبطة بتطور حاجات الإنسان والمجتمع. إن الحكمة في هذا كله تكمن في الانتباه إلى معاني تطور المجتمعات الإنسانية ذات العقل والإرادة، وإلا فما الفرق بين أمة الإنسان وأمة النمل والنحل..؟

﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين**﴾[٢٢].

إنها نعمة الاختيار الإنساني لنعمة التوحيد ومعطياته العلمية والعملية والأخلاقية، أو نعمة الاستجابة لدعوة الشرك ومعطياتها، وفي ضوء هذا الاختيار يتحدد الثواب والعقاب. ﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير**﴾[٢٣].

■ من حكمة الله إعطاء كل عصر حاجاته

قلنا آنفًا إن حاجات الإنسان تختلف من عصرٍ إلى آخر، لذلك اقتضت حكمة الله تعالى أن يمدّ كل عصرٍ بحاجاته التشريعية. هكذا يوضح القرآن هذه القضية:

أ - **عصر آدم:**

في عصر آدم عليه السلام، حيث كان المجتمع الإنساني مجتمعًا طبيعيًا في دور التكوين، شرع الله تعالى لهذا المجتمع ما ينظم حاجاته:

قال القرطبي في تفسر قوله تعالى: ﴿**إني جاعلٌ في الأرض خليفة**﴾[٢٤]: إن المراد بالخليفة آدم عليه السلام، وهو قولُ ابن مسعود وابن عباس؛ لأنه أول رسول إلى الأرض، كما في حديث أبي ذر قال: (قلت: يا رسول الله أنبيًا كان مرسلاً؟ قال: نعم..) الحديث. قال القرطبي: ويقال لمن كان رسولاً، ولم يكن في الأرض أحد، فيقال: كان رسولاً إلى ولده، وكانوا أربعين ولدًا في عشرين بطنًا، وفي كل بطن ذكرٌ وأنثى، وتوالدوا حتى كثروا، كما قال تعالى: ﴿**خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيرًا ونساءً**﴾[٢٥].

لقد علَّم الله تعالى آدم عليه السلام كل ما يحتاج إليه من هديٍ وشريعة، من حلالٍ وحرام وأخلاق:

أولاً: زواجه من حواء، وزواج أبنائه بعضهم من بعض

كان هذا أول تشريعٍ للزواج، وبقي ذلك سنة في شرائع الأنبياء والناس سواء، قال تعالى: **﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجًا وذريّة﴾**[٢٦].

ثانيًا: تحريم قتل النفس بغير حق، وما يصاحب ذلك من إثمٍ كبير

قال تعالى: **﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قربانًا فتُقبّل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر قال لأقتُلنَّك قال إنما يتقبل الله من المتقين * لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسطٍ يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين * إني أريدُ أن تبوء بإثمي وإثمك فتكونَ من أصحابِ النار وذلك جزاء الظالمين﴾**[٢٧].

ثالثًا: تغسيل الميت وتكفينه ودفنه

كان قابيل يجهل كيف يعالج جثة أخيه، فبعث الله الغراب يعلمه كيفية المواراة. وفي هذه حكمةٌ بالغة، أشار إليها القرآن الكريم حكايةً على لسان قابيل: **﴿قال يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي﴾**[٢٨].

لقد استصغر قابيل نفسه أمام هذا المشهد الذي كشف عن عجزه في معالجة جريمته، التي شاء الله تعالى أن يكون المعلم فيها حيوانًا وليس إنسانًا يمارس قتل أخيه الإنسان[٢٩].

أما عن الغسل والتكفين، فقد جاء في مسند أحمد: أنه لما توفي آدم عليه السلام جاءت الملائكة بأكفانه وحنوطه، ومعهم الفؤوس، فقبضوه، وغسلوه، وكفنوه، وحنطوه، وحفروا له، ولحدوه، وصلّوا عليه، ثم أدخل قبره، ثم حثوا عليه التراب، ثم قالوا: (يا بني آدم هذه سنتكم)[٣٠].

رابعًا: ستر العورة

قال تعالى: **﴿وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة..﴾**[٣١].

قال ابن العربي: «وإن سترها كان بأمر الله؛ لأن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام علّمه الأسماء، وعرّفه الأحكام، ومن جملة الأحكام ستر العورة»[٣٢].

ب - ما بعد آدم

بعد عصر آدم يستعرض القرآن الكريم التطور التشريعي الذي رافق تطور الحضارة الإنسانية يومئذٍ، وهذه المرة من عصر نوحٍ عليه السلام، عصر ظهور القرية في تطور الحضارة الإنسانية، ولا سيّما شريعة موسى وعيسى عليهما السلام.

أولاً: الزواج

في شريعة آدم كان زواج الأخت من أخيها جائزًا، ثم حرّم في شريعة نوح وشريعة موسى عليهما السلام. فقد جاء في الكتاب المقدس: (عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك المولودة في البيت أو المولودة خارجًا لا تكشف عورتها)[٣٣].

وجاء في القرآن الكريم: **﴿حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم...﴾**[٣٤].

ثانيًا: عقوبة الزنا

كانت عقوبة الزنا الرجم كما في شريعة موسى، فأصبحت في شريعة محمد ﷺ الرجم للمحصن، والجلد لغيره.

ثالثًا: عقوبة القتل

في شريعة موسى عليه السلام كان القصاص



عقوبة للقاتل، وفي شريعة محمد ﷺ القصاص والدِّية جميعًا.

ومثل ذلك كثير فيما يتعلق بالرهبنة وشحوم البقر والغنم، وتحريم العمل يوم السبت، والانتفاع بالغنائم، وغيره مما خففته شريعة الرسول محمد ﷺ على الإنسان بما خصها من الفضل والتكريم(٣٥)، وما يتناسب مع تطور الحضارة والإعداد لحضارةٍ جديدة.

■ في القرآن الأسس العامة لممارسة البناء الحضاري

كان القرآن الكريم آخر رسالات الله تعالى إلى البشرية، التي كشف بها عن الخصائص الكلية للحضارات الإنسانية وحاجاتها، ووضع الأسس العامة لممارسة البناء الحضاري لوجود إسلامي معاصر، يهتدي بالوحي من خلال دعوته إلى اكتشاف سنن الحضارات الإنسانية السابقة وحركتها، والاستفادة من (العِبَر) التي احتوتها تلك الحضارات، بكل ما قدمته من معارف ومناهج وسلوكيات في التفاعل مع التوحيد أو الابتعاد عنه.

إن من أهم معطيات الدرس التاريخي القرآني أن الماضي دائمًا خبرة وعبرة في التجاوز والارتقاء إلى المستقبل الأفضل في ظلّ الهدي القرآني في بناء الإنسان والعالم.

وعندما اكتمل الدين على يد الرسول ﷺ، وابتدأ الانفتاح على حركة الحضارات في ضوء فهم الهدي القرآني، كان العقل المسلم ينمو نضجًا وعطاءً، ابتداءً من عصر الرسول وفي رعايته، في ظل الواقع المعاش يومذاك بكل عناصره ومكوّناته البسيطة، إلى التوسع الشامل لعمليات الفتح الإسلامي بكل تعقيداته. وفي كل مرحلة وبيئة حضرها الإسلام كان العقل المسلم يعالج الحاجات العملية بعقل منفتح على الوحي والواقع. فأفلح الفقه، ومن ثم أصوله، في مراحل النضج والإبداع، في تجسيد العلاقة بين الوحي (قرآنًا وسنّة) وبين الواقع، فأسهم في النهضة الحضارية الإسلامية التي أرادها القرآن الكريم للإنسان المسلم والمجتمع المسلم.

■ دور الفقه في حركة التاريخ الإسلامي والحضارة

كان الفقه قادرًا على استحضار الرؤية القرآنية والنبوية للعالم في حركة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، من خلال تصديه لتحديات الواقع، عبر منهجية أصولية إسلامية بارعة الدقة في فهم النص وتنزيله على أرض الواقع، ومعرفة ما إذا كان النص ما زال يحقق مقصد الشارع منه أم لا، فيُستبدل بحكمٍ آخر. ولنا في تغريب الزاني مثلاً على ذلك.

كانت البيئة الحجازية بتجانسها الحضاري الذي حققه الرسول محمد ﷺ كافية لإصلاح الزاني وإعادته إلى حظيرة الأخلاق والدين، في حين كانت البيئة العراقية لا تتسم بذلك التجانس، بسبب تعدّد الروافد الحضارية فيها من سريانية، وآرامية، وفارسية، فلا تحقق - إذًا - مقصد الشارع من التغريب، الأمر الذي جعل الإمام علي ابن أبي طالب رضي الله عنه يعدل عن النفي إلى السجن، ويقول: (إذا زنى البكر بالبكر يجلدان مئة، ويحبسان، ومن الفتنة أن ينفيا)(٣٦).

وكذلك الأمر فيما أقطع رسول الله ﷺ بلال بن الحارث من أرضٍ عريضة، فبقيت بيده إلى خلافة عمر بن الخطاب، فمرّ بها يومًا، فوجدها غير محياة، فقال لبلال: يا بلال، إنك لا تطيق إحياء ما في يدك، فقال بلال: أجل، فقال عمر: انظر ما قويت على إحيائه منها، فامسكه، وما لم تطق، ولم تقوَ عليه، فادفعه إلينا؛ لنقسمه بين المسلمين. فقال بلال: لا أفعل و الله شيئًا أقطعنيه رسول

الله، قال عمر: والله لتفعلن، وأخذ منه ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين[٣٧].

لقد انتفى مقصد الشارع من الإقطاع، الذي يتمثل في الإحياء والعمارة سدًا لحاجات المسلمين من خلال زيادة الإنتاج الزراعي، وما يصاحبه من زيادة في الدخل، وما يرافق ذلك من أثرٍ توزيعي.

■ المنهج الإسلامي يوحد التنوع في العطاء الفقهي

لقد انشغل العقل المسلم بشؤون تنزيل الأحكام على الواقع، وتصنيف مسائل الفقه وتنظيم مباحث أصوله؛ لمواجهة التحديات التي واجهت الإسلام والمسلمين، في إطار منهجية علمية إسلامية وحدت التنوع في العطاء الفقهي والأصولي على النحو الآتي:

١ - الحفاظ على الأصالة والمأثور: إذ في التخلي عنهما يعني غياب الهوية الإسلامية في أرض الإسلام، أما فيما يستجد من أمور، فكانوا يستحسنون الاجتهاد الجماعي، فهو أكثر إصابة.

٢ - التماس مقاصد الشارع في الواقعات المستجدة، فيتجهون لتحقيقها كما ذكرنا على ذلك أمثلة.

كان هذا في عهد صحابة الرسول رضوان الله عليهم أجمعين، أما في بدايات القرن الثاني الهجري، يوم هجمت الفلسفات الأجنبية على ساحة الإسلام والفكر الإسلامي من خلال الترجمات التي قام بها خالد بن يزيد (٩٠هـ)، والتي بلغت ذروتها في عصر المأمون (ت ٢١٨هـ)، ومن خلال المترجمين غير المسلمين مثل آل بختيشوع، وابن البطريق، وابن ماسويه، وحنين بن إسحق، وغيرهم. فقد تصدى لها الفقهاء والمتكلمون كلٌّ في ميدان عمله حين أدركوا أن دخول هذه المناهج حقل الفقه يعني إفساد هويته الإسلامية المحضة، فنهض حشدٌ من الرجال إلى جمعِ أحاديث الأحكام، كما فعل أبو حنيفة، ومالك، وسفيان الثوري، وابن أبي شيبة، والشافعي، وتلامذتهم الكبار، رحمهم الله جميعًا، فأوقفوا هذا الغزو الفكري بإبداعاتهم المنهجية الأصولية، التي استلهمت القرآن الكريم والسنة النبوية في الدفاع عنهما والحفاظ على فاعلية العقل المسلم في صنع حضارةٍ إسلامية صافية المنابع، وموحدة المرجعية العقائدية.

ولا نبتعد عن الحقيقة كثيرًا إذا ما قلنا إن (رسالة) الشافعي كانت الشاهد على حرص العقل المسلم على البحث المنهجي والمقاصدي، التي مثلت ذلك العصر خير تمثيل من خلال تعاملها مع القرآن والسنة تعاملاً منهجيًا علميًا مصنفًا، كانت أساسًا للدراسات المنهجية الأصولية اللاحقة، التي لم تستطع أن تخرج من أسرها سلبًا أو إيجابًا، مثل كتابات داود الظاهري (ت سنة ٢٧٠هـ) (الإجماع)، و(إبطال التقليد)، و(خبر الواحد)، و(الخبر الموجب)، و(الخصوص والعموم)، و(المفصل والمجمل)، و(الكافي في مقابلة المطلبي)، يعني الشافعي، وكتاب (مسألتين خالف فيهما الشافعي).

كذلك كتابات الحنفية التي عكفوا فيها على دراسة رسالة الشافعي للرد على ما خالفهم فيها، ولاستخلاص أصول لفقههم من خلال فتاوى الإمام أبي حنيفة، رحمه الله، في المسائل الجزئية، التي عرضت عليه. فكتب عيسى بن أبان (ت ٢٢٠هـ) كتابًا في (خبر الواحد)، وكتاب (إثبات القياس)، و(اجتهاد الرأي).

وكتب البرزعي (ت ٣١٧هـ) (مسائل الخلاف)، والطحاوي (ت ٣٢١هـ) (اختلاف الفقهاء)، وكتب الكرابيسي النجفي (ت ٣٢٢هـ)، وكتابه (الفروق)، وغيرهم كثير.

واهتم علماء الشافعية بالرسالة، فكتبوا فيها وعنها الكثير. كتب أبو ثور كتاب (اختلاف الفقهاء)، وكتب المروزي (ت ٢٩٤هـ) كتابه (في اختلاف الفقهاء).

ولأني لست بصدد استعراض هذا الكم الهائل من شؤون الفقه وأصوله، مما يخرجني من نطاق بحثي.. إلا أني أشير إلى القيمة الحضارية العليا لهذا الإسهام الرائع، الذي طبع آثاره على العالم إلى يومنا هذا. وأشير إلى أن هدف هذا البحث الرائع في الفقه وأصوله ومقاصده، الذي قدمه الأوائل، كان يحركه هاجس حضاري كبير، هو إقامة حكم الله في الأرض من خلال تطبيق منسجم مع الواقع. وهو المنهج القرآني ذاته الذي أشرنا إليه في مقدمة البحث، الذي يبقى دليل عمل للعقل المسلم في تنظيم الواقع وتأسيس حضارة شاهدة على العالم بالعدل والحق. وهذا ما افتقده العقل المسلم منذ بدايات القرن السادس الهجري حين تخلى عن دوره الحضاري لصالح الكسل والخمول وسلاطين الجور، فعمّت البلوى، وانكسرت الحضارة، وأفلت شمس إبداعها، أو حجبتها غيوم التقليد، والشرح، وشرح الشرح، والحواشي، وشرح الحواشي، وشرح لحاشية الحواشي، فهجر القرآن، وهجرت السنة، وهجر الإبداع الحضاري، فانسحق الإنسان المسلم بين تياراتٍ علَّبته في حفر التاريخ، أو مسخته باجترارها الفكر الغربي دون نقدٍ وتمحيص. الأمر الذي بات معه التفكير بفقهٍ حضاري جديد يحترم جهود الأولين، ويفهم مقاصد الشريعة، في ضوء متغيرات القرن العشرين، الذي بقي من عمره أقل من سنتين أمرًا ضروريًا، وضرورة شرعية.

المبحث الثالث:

نحو فقه حضاري معاصر

إن استلهام المنهجية القرآنية والنبوية في البناء المعرفي، وفي مقدمته بناء الفقه، وفي تنظيم الوجود الإنساني بعامة، والإسلامي بخاصة، وتكوين العلوم والمفاهيم، وبناء النظريات الإسلامية في تفسير ظواهر الوجود، هي المقدمة الضرورية في تأسيس فقهٍ حضاري معاصر. ذلك أن المنجز الفقهي السائد في المؤسسة الدينية الإسلامية أسهم كثيرًا في تعميق الفردية والشخصانية عند الإنسان المسلم، من خلال تعميق الاهتمام بالسلوكيات الفردية، التي حصرت الإنسان المسلم في دائرتها، والاهتمام بالأشخاص أكثر من الاهتمام بالحقيقة، فانعدمت فيه القدرة على فهم طبيعة العلاقة بين القرآن والواقع، وبين السنة والواقع، وبين الفقه والواقع، وبين العقل والواقع، وبين الحكمة والعلم، وبين الدين والحياة.

والفقه الحضاري المعاصر لا يعني خلق دينٍ جديد، ولا يعني نقضًا لفقه الأولين، وإنما يعني فهمًا جديدًا للدين في إطار الصراع الحضاري، الذي يشهده العالم، والذي تظهر فيه الحضارة الإسلامية مستلبة إلى حدّ كبير، أفقدها كل قدرة على الإبداع والعطاء الإنساني والمعرفي والعلمي، وأفقدها دورها الذي أراده لها الله تعالى لتكون شاهدة على الناس.

والفقه الحضاري المعاصر المطلوب ينبغي أن يتفرغ لإعادة هذا الشهود إلى مكانته العلمية؛ لتتمكن الأمة من الإسهام في قيادة الإنسانية إلى منابع النور والحق والعدل، كما هي في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

والخطوة الأولى في هذا الجهد إعادة وضع الإنسان إلى مكانته الحقيقية التي أرادها الله تعالى له، وهي (الخلافة في الأرض): إذ في هذا الموقع يستعيد الإنسان المسلم موقعه الإنساني، فيتخلص من مآسي الحيرة، والقلق، والتردد، وتنازع الأفكار، والثقافات، التي لا تنفك عن تمزيقه عبر قنوات الفكر الغربي ومؤسساته المتعددة؛ إذ في

هذا الموقع الاستخلافي يتحقق السلام الروحي والمادي بين المعقول والمنقول.

لذلك فالدعوة إلى الفقه الحضاري المعاصر المطلوب يعدّ ضرورة شرعية وضرورة حضارية استنادًا إلى ما يلي:

١ - تثوير معاني القرآن الكريم واجبٌ علمي شرعي في إطار حركة الحضارة الإنسانية، وتنزيله على الواقع ضرورة شرعية، ما دام القرآن الكريم لم يكن كتابًا لأمة معينة، وإنما هو للعالم أجمع رحمةً وهدى، وما دام القرآن ليس لزمانٍ معيّن، وإنما لكل الأزمنة.

٢ - استلهام مناهج القرآن في توجيه العقل المسلم؛ لبناء العلوم والمعارف الإسلامية الاجتماعية والطبيعية والإنسانية، من خلال فهم الوحي، يجعل للتكليف العلمي المتمثل بأعمال العقل والنظر في ظواهر الوجود الإنساني والحضاري والطبيعي قضية شرعية.

٣ - استلهام المفاهيم القرآنية في تطوير المفاهيم الحضارية والعلمية والفكرية بما يحقق انسجامها مع الوحي والتوحيد يعد ضرورة شرعية.

وعلى ذلك فإن الفقه الحضاري المعاصر المطلوب استلهام معاصر لمنهجية القرآن والسنة القائمة على التوحيد بين الوحي وحاجات الأرض، وسيدها الإنسان، في إطار حركة التاريخ، التي حددها القرآن الكريم في (المداولة)، ففي حركة المداولة هذه، صعودًا أو هبوطًا في حركة الحضارة، مؤشرٌ دائم على إمكانية الافتراق بين الوحي (المثال) والواقع (الإنسان، الحضارة). وفي القرآن الكريم منهجية معالجة عوامل السقوط الحضاري، أو دفع النهضة الحضارية من خلال تصحيح حركة التاريخ عبر (التدبّر) الدائم للقرآن لاستنباط تلك العوامل.

والفقه الحضاري المطلوب هو تجسيدٌ جديد للمنهج القرآني القائم على وحدة العقيدة والوجود بعناصره الروحية والمادية والأخلاقية.

والفقه الحضاري المطلوب ينبغي أن يكون فقهًا شعبيًّا، يصنعه العلماء والرعية معًا. العلماء بجهودهم العقلية والمعرفية، والرعية بتعاطفهم العقلاني الإسلامي المفتوح على آفاق القرآن الكريم الرحبة، وعلى آفاق السنة النبوية المطهرة، وعلى آفاق الواقع المتحرك. لذلك ينبغي إلغاء عقلية (النخب الفقهية) التي تحتكر سلطة إصدار القرار الفقهي، والعمل على سيادة عقلية إسلامية اجتماعية تحترم جهود العلماء، وتحترم عقل الإنسان بزجه في المشاركة في البناء الحضاري، وذلك من خلال إفهامه مسؤولياته العلمية مثلما أُفهِم مسؤولياته العبادية.

والفقه الحضاري المطلوب ينبغي أن لا يقتصر تعامله مع الوحي في دائرة اللغة والسياق اللغوي على ضرورتهما فحسب، بل ينبغي الاهتمام بالسياق الظرفي والنفسي والحضاري المعاصر وفق المنجزات العلمية والمنهجية المعاصرة، من خلال وعي الواقع بكل مكوناته الإنسانية والعلمية والنفسية، في سياق الحضارة المعاصرة وتحدياتها المتعددة.

ومن أجل إنجاز مثل هذا الفقه لا بدّ من منهجية أصولية جديدة، تطور المناهج القديمة، وتصنع قواعدها الجديدة في التعامل مع القرآن الكريم والسنة المطهرة، وتسعى إلى توحيد الوحي والتأمل والتجربة والإنجاز والتجاوز الحضاري، من أجل استنهاض القوى الإنسانية والسلوكيات الإسلامية والقيم الإسلامية النابعة من التوحيد،



مثل التقوى والاستقامة والإحسان والاستغفار والتوبة وغيرها. وهي كلها مفاهيم عملية لها أثرها في فعل قانون (إعمار العالم) وفق الهدي الإلهي.

والفقه الحضاري المطلوب، حتمًا، ليس منبتّ الصلة عن جذوره التاريخية، فالخبرة التاريخية في مجال الفكر وعطائه جزء من البصيرة الحضارية المعاصرة، التي لا تتكوّن من فراغ، وإنما تتكون من تفاعل بين المنطلقات، والأهداف، والعقل، والواقع، واللغة، والزمان، والمكان، والإنسان، والحركة، والتاريخ، والحياة. إن البصيرة الحضارية نتاج رؤية شمولية وكليّة على مستوى المنهج والعلم والمعرفة والفعل. وكلما تعمقت هذه البصيرة كان العطاء الفقهي أكثر انسجامًا مع الواقع، وأكثر استيعابًا لشؤون الحضارة، وبذلك يكون فقه حضارة/ إنسان. لا فقه فردٍ معزول.

والفقه الحضاري المعاصر المطلوب جهدٌ عقلاني إسلامي، يعمل على إلغاء الفارق الكبير بين الإرادة الإنسانية المسلمة في نصرة الدين، التي هي من أهم مهماتها الحضارية، وبين الإمكانات العاجزة علميًا ومنهجيًا وعمليًا، التي هي عليها اليوم.

والفقه الحضاري المطلوب فقه وحدة العقيدة، والعمل على تأسيس رؤية إسلامية معاصرة، تنقض – في التوحيد العملي ومن خلاله – الرؤية الغربية المادية القائمة على فصل الدين عن العلم والحياة، وتنقض الغلو التخصصي الأحادي الرؤية، الذي يرى أن العلوم الشرعية هي العلوم فقط، وغيرها باطل وقبض ريح.

والفقه الحضاري المعاصر المطلوب ينبغي أن يعيد للتدين – بوصفه كسبًا بشريًا – مكانته الفاعلة في إعمار العالم: لأنه فقهٌ شمولي منهجي، يمدّ الإنسان والمجتمع بالقدرات العملية والعلمية والمنهجية، على تفسير العالم وبنائه وتغييره على وفق الهدي الإلهي.

والفقه الحضاري المعاصر المطلوب ينبغي أن يعيد النظر في فهم الخطاب القرآني والنبوي؛ لينفتح على الحاجات المختلفة للحضارة الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والسياسية. لذلك لا بدّ من معالجته الموضوعات القرآنية الكبرى، الكلية، التي تسهم في فهم الوجود، مثل (فقه الحضارة)، و(فقه التمكين)، و(فقه القوة)، و(فقه الجمال)، و(فقه الحرية)، و(فقه الدولة)، و(فقه الدستور)، و(فقه الاستخلاف)، و(فقه التجاوز)، و(فقه الشورى)، و(فقه الاستعداد الحضاري)، و(فقه الطفولة).

فالفقه الحضاري المعاصر المطلوب يعني إدراكًا لقوانين الحضارة وقوانين الوجود في ضوء منهج جديد في التعامل مع القرآن الكريم والسنة المطهرة في إطار تصوّر إسلامي، يقف إزاء القرآن الكريم، كأنه نزل عليه اليوم. فالقرآن الكريم ليس كتابًا ضمّ موضوعاتٍ معينة وقصصًا متعددة، كلا، إنه علمٌ إلهي دائم الحضور والنزول على البشرية، ما دامت الحضارات الإنسانية في حركة. يعالج متغيراتها بثوابته على مستوى الفكر والمنهج والعلم والمعرفة والحياة. وفي ظل هذا الفهم فإن الفقه الحضاري المعاصر المطلوب يعني تشخيص الأسئلة الحضارية الكبرى، وتحديد الإجابة عنها في ضوء التعامل الجديد مع القرآن الكريم والسنة النبوية. إنه قراءة معاصرة للقرآن الكريم، الذي هو كتابٌ معاصر، دائم المعاصرة للبشرية.

وما دام تبيانًا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ينبغي لهذا الفقه أن يكون واحدًا من أهم مكونات المشروع الحضاري الإسلامي في الرد على المشروع الحضاري الغربي، الذي ما انفك يكيد للعقل المسلم، ويتهمه، في بنيته وتكوينه

النفسي، بأنه قاصرٌ عن فهم الحضارة، وفهم قوانينها، وعاجزٌ عن الإسهام في صنعها. لذلك لا بدّ أن يكون تابعًا مطيعًا للمنجز المعرفي الغربي ومستهلكًا له فقط.

والفقه الحضاري المعاصر المطلوب يعني إعادة عالمية الإسلام إلى موقعها الفاعل في إعادة التكوين الإنساني للحضارات المادية القائمة اليوم، وإخراج الإنسانية من ظلام المادة إلى نور التوحيد من خلال إعادة قراءة الوحي في ضوء الوجود، وإعادة قراءة الوجود في ضوء الوحي؛ لتستعيد الإنسانية إنسانيتها حقّا، من خلال فهمها لوظيفتها ومكانتها في العالم.

الخاتمة

هي بداية المشروع في بناء الفقه الحضاري المطلوب ليعيد للأمة الإسلامية، وفي مقدمتها الأمة العربية، وحدتها وتماسكها ونهضتها، لذلك لا بدّ من المقترحات الآتية:

١ - تطوير الجامعات الإسلامية بالقضاء على ما تشهده من فصلٍ بين الدين والعلم، وإدخال الدراسات والعلوم الشرعية إلى الكليات كافة؛ لتستعيد العلوم الإسلامية وحدتها مع التوحيد.

٢ - تطوير دراسات طرق التدريس على وفق المناهج الإسلامية والرؤية الإسلامية؛ لتستعيد العلوم الإسلامية وطلابها أصالتها وخصوصيتها.

٣ - إدخال التخصصات العلمية والاجتماعية في الجامعات المتخصصة بالعلوم الشرعية؛ لإلغاء هذا الغلقّ في التخصّص في العلوم الشرعية؛ الذي لم تشهده الحضارة الإسلامية في عصورها الأولى، عندما كان الفقهاء علماء في اختصاصاتٍ متعددة طبعت عطاءهم العلمي بالموسوعية.

إن العالم اليوم مشغولٌ باستقبال القرن الحادي والعشرين. فليكن هذا المشروع بعض مشاغلنا باستقبال هذا القرن الآتي.

●●●

الحواشي

١ - آل عمران : ١٤.
٢ - البقرة : ١٤٣
٣ - هود : ٦١
٤ - هود : ٨٨
٥ - المؤمنون : ٨٤ - ٨٩
٦ - العنكبوت : ٦١
٧ - الزخرف : ٨٧
٨ - الزمر : ٣
٩ - يوسف : ١٠٦
١٠ - الأنعام : ٢٩
١١ - البقرة : ٦٢
١٢ - محاضرات في تاريخ العرب: ١/٧٩.
١٣ - الأنعام : ١
١٤ - تاريخ البشرية: ٢/ ٣٦ - ٣٨.
١٥ - المصدر نفسه.
١٦ - لمزيد من التفاصيل، انظر: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته: ٤٢ - ٤٤.
١٧ - الشورى : ١٣
١٨ - المائدة : ٤٨
١٩ - هود : ٢٥ - ٢٦
٢٠ - هود : ٥٠
٢١ - هود : ٦١
٢٢ - هود : ١١٨ - ١١٩
٢٣ - الملك : ١٠

٢٤ – البقرة : ٣٠
٢٥ – النساء :١
٢٦ – الرعد : ٣٨
٢٧ – المائدة : ٢٧ – ٢٩
٢٨ – المائدة : ٣١
٢٩ – نشأة الفقه وتطوره وعلاقته بالوحي، ندوة علوم الشريعة في الجامعات: ٢٨٦/١.
٣٠ – مسند أحمد، ١٣٦/٥.
٣١ – الأعراف : ٢٢
٣٢ – أحكام القرآن : ٣٢/١.
٣٣ – سفر اللاويين : ٩/١٨.
٣٤ – النساء : ٢٣
٣٥ – نشأة الفقه وتطوره وعلاقته بالوحي، ندوة علوم الشريعة في الجامعات: ١/ ٢٨٨ – ٢٨٩.
٣٦ – موسوعة فقه الإمام علي بن أبي طالب: مادة: زنا/ ٥ أ ٢ أ. ذكره د. محمد رواس قلعجي في بحثه «منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة» مؤتمر علوم الشريعة، ص ١٥٩.
٣٧ – الأموال.

مصادر البحث

– القرآن الكريم.
– الكتاب المقدس.

توينبي : أرنولد.
– تاريخ البشرية، ترجمة د. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢.

الجابري : محمد عابد.
– العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.

ابن حنبل : أحمد.
– المسند ، الطبعة الأولى.

أبو عبيد : القاسم بن سلام
– الأموال، ط١، دار الفكر، القاهرة، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١م.

ابن العربي.
– أحكام القرآن . تح. علي محمد البجاوي، دار الفكر.

العلي : صالح أحمد.
– محاضرات في تاريخ العرب، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، الموصل، ١٩٨١.

قلعجي : محمد رواس.
– منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، تحرير د. فتحي حسن الملكاوي ود. محمد عبد الكريم أبو سل، ط١، جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ١٤١٦ هـ = ١٩٩٥م.

نصار : خليل.
– نشأة الفقه وتطوره وعلاقته بالوحي، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح.



الاستشراق الألماني المعاصر

الدكتور: محمد أبو الفضل بدران

قسم اللغة العربية

جامعة الإمارات العربية المتحدة

أغفل إدوارد سعيد في كتابه الذي صنفه عن الاستشراق[1] - عن عمدٍ - الاستشراق الألماني، وربما كان عامل اللغة حائلاً بينه وبين الحديث عن المستشرقين الألمان. وعلى الرغم من أن بعض الدراسات التي تناولت الاستشراق الألماني أبحاث جادّة ومفيدة، ألقت بعض الضوء على بعض المستشرقين الألمان، إلا أننا بحاجةٍ إلى دراسة جادة تتناول الاستشراق الألماني كله؛ لما يحتله هذا الاتجاه من أهمية بالنسبة لنا نحن العرب، إذ إننا موضوع الاستشراق تراثًا وتاريخًا وواقعًا واستشرافًا، وسواءٌ علينا أوافقنا على نتائجهم أم لم نوافق، لن يقلّل ذلك من أهميتها، ومن ثمّ دراستها ونقدها.

وقبيل أن أتناول الاستشراق الألماني المعاصر أود أن أذكر هنا عدة أشياء تساعدنا في فهم واقع الاستشراق الألماني:

أولاً: لم تستعمر «تستخرب» ألمانيا أي دولة عربية، ومن هنا ينتفي الغرض الاستعماري «الاستخرابي» عنها، وقد يقول قائل: ربما لو استطاعت لفعلت، ولكن هذا القول غير مقبول منهجيًا، فعلى الباحث أن يحلّل الأحداث التي وقعت، لا الأحداث التي من المفترض أنها وقعت!!

وربما كان هذا البعد ذا أهمية في نقد المستشرقين الألمان؛ إذ إنهم لم يكونوا أدواتٍ استعمارية.

ثانيًا: يجب ألا نغفل التوسعات الطموح لهتلر نحو السيطرة على كل العالم، ولكننا يجب ألا ننسى أيضًا أن بعض الدول العربية والإسلامية كانت واقفة إلى جواره وقوفًا حقيقيًا أو معنويًا، لا حبًّا فيه، بل كراهيةً للاستعمار البريطاني، الذي كان يجثم على أرضها. وقد كان كتاب هتلر (كفاحي) من العوامل التي ساعدت على الاهتمام باللغة العربية، وربما لا نعجب إذا عرفنا أن أهم

معجمٍ عربي في اللغة الألمانية قد وضع لاهتمام سياسي بترجمة كتاب (كفاحي) لهتلر.

ثالثًا : إن الموقف الألماني في عهد هتلر كان ضد اليهود، ولعل قراءة في كتاب هتلر السالف الذكر توضح إلى أي مدى كانت الكراهية في صدره ضد اليهود، ولم يكن فردًا في ذلك التوجه، بل كان يعبّر عن قطاعٍ كبير من الشعب الألماني، وربما كان ذلك من العوامل المساعدة التي حدت ببعض المستشرقين آنذاك إلى الاهتمام بتاريخ اليهود السيىء ضد شعوب العالم، مما صادف هوى لدى العرب والمسلمين.

رابعًا : من السذاجة أن أقول إن الاستشراق الألماني المعاصر محايد أو مع العرب والمسلمين في قضاياهم، وليس ذلك لمصلحة العرب ولا المسلمين؛ لأننا في حاجة إلى من ينقدنا بمنهجٍ علمي، قد نتفق معه وقد نختلف، لكننا أحوج ما نكون إليه، حتى نرى نظرة الآخرين إلينا، لا كما نرى ذواتنا من خلال منظار تضخيم الذات وإعلائها. ومن هنا لا بدّ لنا من بيان حقيقة أن بعض المستشرقين الألمان ضد العرب، وضد المسلمين، وضد المنطق أحيانًا، إلا أننا في حاجةٍ إلى هؤلاء وإلى أولئك، حتى نعرف موطىء أقدامنا في عالمٍ معاصر متغيّر، يسبح فوق بحار الكونية والعولمة، وتختفي فيه المساحات والرؤى الأحادية.

وحتى نكشف هؤلاء الذين يسيئون إلينا وإلى تراثنا وديننا ينبغي علينا قراءتهم، ومن ثمّ نقد ما يكتبون، بغية الوصول إلى الحقيقة، لا بدّ لنا من توضيح دور المستشرقين الألمان حيال اللغة العربية والعرب:

أولا : حفظ المخطوطات العربية

من المؤسف ومن المفرح في آنٍ واحد أن آلاف المخطوطات العربية والإسلامية قد وجدت طريقها نحو المكتبات الألمانية، وربما لو ظلّت قابعة في بيوتنا لقُضي عليها. وقد آلت إلى المكتبات الألمانية بالجامعات والبلديات من خلال الشراء أو الاستيلاء من الأقطار العربية، لكنها – وبحق – وجدت من يسعى إلى الحفاظ عليها وتصنيفها وفهرستها والعمل على تحقيقها، وإن نظرة إلى أعداد هذه المخطوطات توضّح لنا أهميتها بصفتها ذخائر تراثية لا تُقدّر بثمن.

وقد نالت مكتبة برلين الوطنية نصيب الأسد من هذه المخطوطات؛ إذ إن عدد المخزون فيها يربو على عشرة آلاف مخطوط، فُهرست في عشرة مجلدات.

وفي مكتبة جامعة جوتنجن حوالي ثلاثة آلاف مخطوط من نفائس التراث العربي. وفي مكتبة جامعة توبنجن بجنوب ألمانيا العديد من ذخائر المخطوطات، ناهيك ما بها من إصدارات العالمين العربي والإسلامي من كتبٍ مطبوعة ودوريات منذ اختراع المطبعة. وقد جاوز عمر بعضها مائة العام، واختفت من المكتبات العربية، وصار الحصول على بعضها ضربًا من المستحيل. بينما كلُّ ذلك متوافرٌ بمكتبة جامعة توبنجن، مما يجعل دورها دورًا ثنائيًا في خدمة المخطوط من الفكر العربي والمطبوع منه، ولقد عثرتُ في إحدى زياراتي على مخطوطٍ فريد في العروض العربي هو مخطوط «كتاب العروض» لعلي بن عيسى الربعي (ت ٤٢٠هـ)، وقمت بتحقيقه، وعلى الرغم من مضيّ أكثر من ألف عامٍ على المخطوط إلا أن حالته جيدة. وقد اغتظت ذات مرة من المبالغة في حفظ المخطوطات، فقد كانت إحدى موظفات المكتبة ترمقني وأنا أقلّب أوراقه، وطلبت مني أن تقلّب لي المخطوط بدلاً عني، فصحت بها في لطفٍ ممازحًا: ربما يكون هذا المخطوط بخطّ جدي! فأردفت قائلة بذكاءٍ حادّ: لكن لم يحافظ عليه أبوك! وربما كانت على حق في ذلك، حتى لو قلنا إنهم قد سرقوا هذه المخطوطات!

ثانيًا: تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية

لم يقتصر دور المستشرقين الألمان على الحفاظ على المخطوطات، إنما عمدوا إلى تحقيقها تحقيقًا علميًا ذا فهارسَ متعددة، واستوجب تحقيقهم وضع مؤلفات تُعدُّ عُمدًا في موضوعاتها، كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الذي وضعه المستشرق الألماني فلوجيل Flugel، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ومعجم شواهد العربية، وهي بحقّ مؤلفات رائدة، يعتمد عليها المحققون العرب. وقد قام بعض العرب بالسطو عليها، وكتبوا أسماءهم على أنهم مؤلفوها، وربما تواضعوا وذكروا اسم المستشرق الألماني في سطرٍ في مقدماتهم الطويلة!

وقد حقق المستشرقون الألمان عددًا كبيرًا من أمهات التراث العربي، كالكامل للمبرد، وتاريخ الطبري، الذي استغرق تحقيقه تسعة عشر عامًا من العمل الدؤوب المتواصل، ومعجم البلدان لياقوت، والمفصل لابن يعيش، وكتاب الآثار الباقية للبيروني، وبدائع الزهور لابن إياس، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، والفهرست لابن النديم، ومؤلفات ابن جني، وعدد كبير من دواوين الشعراء القدامى. وقد عكف إيغالد فاجنر على ديوان «أبي نواس»[٢] قرابة عشرين عامًا حتى أكمله تحقيقًا.

وهو دورٌ يجب أن يُحمدوا عليه. وقد يُقال إن بعض ما حققوه كان اختيارًا متعمّدًا لبعض الكتب التي تُعنى بالفِرق الإسلامية واللهجات، وهي مقولة صحيحة، لكن جلّ تحقيقهم كان بعيدًا عن ذلك، فما علاقة تحقيق المعلّقات بحالة العرب الآن وتشرذمهم وتخاذلهم؟!

كما أن أخطاء كثيرة وقعت في تحقيقاتهم، وهذا أمرٌ منتظر، فسِرّ العربية عصي على أبنائها، فكيف على غير أبنائها؟ وقد جاءت بعض الأخطاء نتيجةً للتصحيف والتحريف: فقد قرأت لأحد المستشرقين تحقيقًا لكتاب ورد فيه مقولة: «أشهر من قفا نبك»، فقرأها مصحَّفة، وظنها بعد تصحيفها اسمًا لشخصيةٍ مهمة، فقام يبحث في المعاجم وكتب التراجم عن هذه الشخصية، ومن عجب أنه قد وجد أن قائدًا تركيًا قديمًا كان يدعى بهذا الاسم، فعزا إليه الشهرة! ولم يهتد إلى أنّ المقصود بهذه العبارة معلقة امرىء القيس المبدوءة بقوله: «قفا نبك..». لكن ذلك الأمر لا يخلو منه المحققون العرب الذين يخطئون في أشياء كثيرة، ليس مجال بحثها أو استقصائها هنا.

وأود هنا أن أنوّه بجهود مركزين هما: معهد الدراسات الشرقية في استانبول بتركيا، ومعهد الآثار والدراسات الشرقية في بيروت في العمل على تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية ونشرها في سلسلتين هما: المكتبة الإسلامية، وسلسلة بيروت، وقد أسهمتا في نشر الكثير من النصوص الأدبية المخطوطة وتحقيقها، كالوافي بالوفيات للصفدي على سبيل المثال.

ثالثا: تأليف الكتب والدراسات حول الفكر العربي والإسلامي

لا يمكن لأيّ دارسٍ في الأدب والنقد العربيين أن يتجاهل أعمال مستشرقين ألمان كبار، كبروكلمان Carl Brockelmann وكتابه «تاريخ الأدب العربي»[٣] على الرغم مما ورد فيه من بعض الأخطاء، التي حاول دارسون عرب أن يتداركوها عليه، كما فعل عبدالله بن محمد الحبشي[٤]. لكن يبقى لكتاب بروكلمان فضل السبق والتعريف بالتراث العربي والإسلامي المخطوط في جميع مكتبات العالم، وهو جهدٌ فرديّ، لم نستطع نحن - للأسف - فرادى أو جماعاتٍ أن نقوم به، وقد

أحسن الدكتور محمود فهمي حجازي حين جمع عددًا من المهتمين باللغة الألمانية في ترجمته لهذا الكتاب ترجمةً وافية إفادة للمتلقي العربي..

كما أن المعاجم التي وُضعت بالألمانية، كمعجم هانز فير Hans Wehr العربي - الألماني، وكذلك كتاب (العربية) ليوهان Johan Fuck معاجمَ رائدة. وقد تحدّث نجيب العقيقي في كتابه (المستشرقون)(٥) عن بعض المستشرقين الألمان، وعن مساهماتهم الفكرية. وقد وجّه بعض الباحثين نقدًا لهذه المؤلفات تركز في معظمه على الأمور التالية:

١ - إن معظم هذه المؤلفات قد اتجه إلى اللهجات، وأن هذه الدعوة لتعميم اللهجات ورعايتها لم تكن لصالح البحث العلمي، بل لإشعال الفتن المحلية والقوميات غير العربية، ولا أبرىء نفرًا منهم قصدوا إلى ذلك قصدًا، لكن ذلك لا يجعلنا نلقي دائرة الاتهام على الآخرين، وبيننا نفرٌ قد نحوا هذا المنحى. وإضافةً إلى ذلك يجب ألاّ نرى كل الأبحاث حول اللهجات المحلية أو العامية بعين الريبة؛ فقد تكون من أجل البحث العلمي الداعم للغة الفصيحة.

٢ - اتجه بعض الدارسين إلى وضع مؤلفاتٍ عدّة في التراث الروحي في الإسلام، وألقوا باللائمة عليهم؛ إذ إنهم قد اهتموا بالتصوّف - مثلاً - الداعي إلى الزهد وإلى الخلوة، وهذه نظرة ضيقة. فالتراث الصوفي من أجمل ما كتب في تاريخ الآداب العالمية، وأظنُّ أن تجاهله، أو التعالي عليه يفقد الأدب العربي والإسلامي رافدًا كبيرًا من روافده المتجددة.

ولقد جاءت جهودُ بعض المستشرقين الألمان في دائرة التصوّف من أفضل ما كُتب فيه: إذ إن معظمهم أجاد عدة لغات إلى جانب العربية، كالفارسية والأُردية، وبعض لغات الهنود، والتركية، ولغات بعض الأقليات الإسلامية في ربوع الأرض، مع إجادتهم للغات القديمة، ومعظم اللغات الحديثة الحيّة، مما جعل نظرتهم في الآداب المقارنة تبدو أشمل وأكثر عمقًا.

٣ - رأى بعض الباحثين أن جُلّ كتابات المستشرقين الألمان مجّدت الفرق الإسلامية المناوئة، ورأت من واضعيها أبطالاً، وأضفت على المرتدين والمنافقين هالة من البحث والضوء: فمنهم من عُني بابن الراوندي وغيره من الزنادقة، ومنهم من أعلى من دور الشعراء الفاسقين كأبي نوّاس، وابن أبي حكيمة، وبشار، وغيرهم من شعراء المجون، وربما كان لهم في مقولة القاضي الجرجاني: «إن الدين بمعزل عن الشعر»(٦) حجة، بيدَ أنهم لن يجدوا حجةً في إذكاء روح التعصّب والطعن ضد الإسلام والمسلمين في بعض كتاباتهم.

رابعًا : نشر اللغة العربية في ربوع ألمانيا

انصبّ اهتمامهم على تعلّم اللغة العربية وتعليمها، ولقد كان للمعاهد الاستشراقية في الألمانيتين - قبل الوحدة - وفي الدول الناطقة بالألمانية كالنمسا، وجانب كبير من هولندا، أو بلجيكا، ولوكسمبورج، وغيرها دورٌ كبير في نشر اللغة العربية، قلّ أن نجد مدينة كبرى في ألمانيا دون أن نرى مركزًا لتعليم اللغة العربية، وبغض النظر عن المقاصد فإن ذلك اتجاهٌ محمود.

خامسا : ترجمة الأدب العربي إلى الألمانية

في ظلّ وجود حوالي خمسين ومائة مليون ينطقون بالألمانية، أو يجيدون قراءتها، تبدو ترجمة

أدبنا العربي إلى الألمانية مهمة، وقد قام بعض المستشرقين بهذا الدور الرائد، حيث وصل الأدب العربي إلى القارئ الألماني من خلالهم، وغدا نجيب محفوظ، وجمال الغيطاني، وجبران خليل جبران، ومحمد شكري، وغيرهم أسماء مشهورة في الأوساط الثقافية الألمانية.

وربما يعيب هذا الاتجاه عدم وجود خطة للترجمة التي تخضع للانتقاء الشخصي والمزاج أيضًا، بل إن بعضها لا يخلو من سوء القصد، كترجمة الأدب الذي يتحدث عن اضطهاد المرأة، بحيث تغدو أليفة رفعت أديبة كجونترجراس في ألمانيا، وتغدو الكتابات التي تتناول موضوع ختان البنات في بعض الأقطار العربية الإسلامية، والأقليات، والطعن في الإسلام هي الكتابات التي يتلقفها بعضهم للترجمة، لا من الأدب العربي فحسب، بل من آداب غير العرب، كما فعلوا بتسليمة نسرين التي ودُّوا أن يجعلوا منها سلمان رشدي الجديد، لكنهم أخفقوا، وعادت إلى أدراجها كسيرة.

سادسًا : المجلات والمتاحف

هنالك عددٌ لا بأس به من المجلات المتخصصة في الآداب العربية والإسلامية، أو في أمور السياسة والاقتصاد بالمنطقة، وربما كان من أهم هذه الدوريات مجلة «عالم الإسلام» Die Welt des Islam التي يرأس تحريرها المستشرق اشتيفان فيلد Stefan Wild، وهي مجلة تعنى بالتراث والحداثة في الإسلام، وبها مقالات لا غنى للباحث عن الاطلاع عليها، مع العلم أن ما يُنشر بها لا يُترجم إلى العربية.

وهنالك مجلة «الشرق» Orient ويرأس تحريرها المستشرق أودو اشتاين باخ Steinbach، وهي مجلة تُعنى بالأمور المعاصرة في العالم الإسلامي المعاصر.

كما يجب ألا نغفل دور المتاحف الإسلامية المنتشرة في ربوع ألمانيا، ومعظمها يضم مجموعات فنية خاصة لهواةٍ من المستشرقين، جمعوها خلال رحلاتهم نحو الشرق، وإذا تجاوزنا عَرَضًا كيفية الجمع وما اعتراها من شبهات السرقة، فإن فتح أبوابها للجمهور مجانًا يعرّف المشاهد الأوربي حضارة الإسلام وفنونه المبدعة بما فيها من نفائس المخطوطات والمصاحف النادرة والأيقونات المدهشة، وغير ذلك.

بقي أن ألقي الضوء على أهم اتجاهات المستشرقين الألمان، وأستطيع أن أصنفهم في ثلاثة:

الاتجاه الأول :

الموسوعيون التراثيون

يرى هؤلاء أن التراث العربي والإسلامي بحرٌ يجب خوضه، وقد أنفقوا سنوات عمرهم في هذا التراث، قراءةً وتحقيقًا ونقدًا وتحليلاً، ومن أهمهم - كما أشرتُ آنفًا - بروكلمان Brockelmann، وفرايتاج Freytag، والشاعر والأديب فريدريك روكرت Ruckert، الذي اعتنى بشعر المعلقات، ومقامات الحريري، وترجمة ديوان الحماسة لأبي تمام، مع تعليقاتٍ وافية، وغير ذلك. ومنهم سيمون فايل Weil، ومارتن هارتمان Hartmann، وشبيتا Spitta، وأوجست فيشر August Fischer، ولِتمان Littmann، ونولدكه Theodor Nöldeke، وآدم ميتز Adam Mez(٧)، والمستشرقة الألمانية أنَّا ماري شيمل Anne marie Schimmel، التي حصلت على جائزة السلام من رابطة دور النشر الألمانية في سنة ١٩٩٥. وقد صاحب منحها الجائزة نقاشٌ واسع بسبب موقفها من سلمان رشدي، ووجِّهت إليها حراب النقد من كل جانب، إلا أنها صمدت، وألقت خطابها بحضور رئيس جمهورية ألمانيا في ١٥/ ١٠/ ١٩٩٥ في فرانكفورت قائلةً: «لم أجد

بـتـاتًـا في الـقـرآن، أو في الحديث، دعـوة إلى الإرهاب... وتمثّل القاعدة الذهبية القائلة: (عامل الناسَ كما تحب أن يعاملوك) ركنًا أساسيًّا في علم الأخلاق الإسلامي»[٨] ومضت تقول: «وليست معرفتي للإسلام مستمدة من البحث عشرات السنين في الآداب والفنون الإسلامية فحسب، بل كذلك من معاشرة الأصدقاء المسلمين من طبقات الشعب كافة في جميع أنحاء العالم، الذين استقبلوني في بيوتهم بود بالغ»[٩].

ثم تحدثت عن الحملة في الغرب ضد الإسلام والمسلمين قائلة: «إن الإسلام يوشك – إثر انتهاء المواجهة بين الكتلتين الغربية والشرقية – أن يصوّر على أنه العدو الجديد للغرب... وأعتقد أن الشعوب يمكنها أن تتحاور حوارًا أصيلاً يحترم فيه الطرفان أحدهما الآخر دون أن يعني ذلك القضاء على الاختلافات بينهما، بل البتّ فيها إنسانيًا، والسعي إلى التغلب عليها. ولكني واثقة أن الماء الرقيق الجاري سيقهر – مع الزمن – الحجرَ الصلب»[١٠].

وقد استحقت الكلمات التي قالها رومان هيرتسوج رئيس ألمانيا في الحفل المشار إليه آنفًا: «لقد استحقت الأستاذة أنّا ماري شيمل جائزة السلام: لأنها تهوى الفكر الإسلامي وتحبه... إنني أريد أن أوضح لكم كيف استطاعت بنجاح أن تساعدني في ترجمة الأفكار بين الحضارات والثقافات خلال مرافقتها لي في زيارتي للباكستان، وفتحت لي قلوب من تباحثت معهم من المسلمين... لقد مهدت لنا الطريق لفهم الإسلام»[١١].

وقد نشرت السيدة أنّا ماري شيمل أكثر من ثمانين كتابًا حول الإسلام والتراث العربي، ولكن لمّا يترجم أي كتاب منها إلى العربية بعد.

الاتجاه الثاني:

المستشرقون التراثيون المتخصصون

وهم كثر، ولعل منهم معظم أعضاء جمعية المستشرقين الألمان eenländishche Gesellschaft DMG Die Deutsche morg، التي تأسست في سنة ١٨٤٥، وقد عقدت مؤتمرها العلمي السابع والعشرين في رحاب جامعة بون، وكنت من المشاركين فيه، وضمّ أكثر من خمسمائة مستشرق، واستمر من التاسع والعشرين من شهر سبتمبر حتى الثاني من أكتوبر ١٩٩٨، كما تنوعت الأبحاث بين التراث والمعاصرة، لكنها اتجهت نحو التخصص.

ولوحظ أن أعدادًا كبيرة من المستشرقين الشبّان قد احتلت مكانها بين جيل الكبار، وأهم الشبان: اشتيفان Stephan Guth äh، وباتريك فرانكه Franke، وفيرينا كليم Verena Klemm، وغيرهم ممن تنوعت مشاربهم ورؤاهم تجاه الاستشراق، وحاولوا من خلال المناهج الحديثة استحداث مناهج جديدة في طرق التجديد في علم الاستشراق.

ومن الكبار: اشتيفان فيلد Stephan Wild، وانجيليكا نويفيرث Angelika Neuwirth، وڤيبك فالتر Wiebke Walter، وجيرهارد إندرس Gerhard Endress، ومونيكا فاطمة مولبوك Monika Fatima Mühlbäck، والمستشرقة جوردون كريمر Gurdrun Kraemer، وروتراود فيلاند Rotraud Wielandt وغيرهم ممن يستحقون أن أتناولهم في دراسةٍ وافية.

الاتجاه الثالث:

جماعة دافو DAVO

تعدّ جماعة دافو DAVO Deutsche Arbeitogemeinschaft Vorderer Orient Fuer gegenwartsbezogene forschung und Dokument[١٢]

من أحدث جماعات الاستشراق الألماني المعاصر، وتُعنى بالواقع الاستشراقي وبأمور الشرق الأوسط المعاصرة، وقد تأسست في هامبورج سنة ١٩٩٤ بقيادة المستشرق أودو إشتاين باخ Steinbach ، ووصل عدد أعضائها إلى خمسمائة؛ وعقدت مؤتمرها الخامس في الفترة من ١٩ إلى ٢١ نوفمبر ١٩٩٨ وربما تعدّ الجيل المتجدد والمتمرد في تاريخ الاستشراق الألماني؛ إذ وجهوا جلّ اهتمامهم إلى موضوعات جديدة، لم يكن الاستشراق التقليدي يوليها اهتمامًا كبيرًا كالسياحة في الشرق الأوسط، والدراسات الاجتماعية في بلدان المسلمين، والعوامل الاقتصادية والربط بينها وبين النظم السياسية وقراراتها، وكذلك البحث في جغرافية العمران وفي الإعلام، واستطاعوا أن يحلوا عقدة المستشرقين الألمان من الإعلام؛ إذ كانوا دومًا في عزلة. أما هؤلاء فإنهم يناقشون وسائل الإعلام، وخرجوا من خلواتهم للمساهمة في تشكيل الرأي العام. وأستطيع أن أقول إن الفارق الأكبر بين جمعية DMG وجماعة DAVO أن الأخيرة لا تهتم بالتراث ولا بدراسته، بل جلّ اهتمامها منصب على الواقع المعاصر بكل أبعاده، وربما كان لهم في المستقبل الاتجاه الأكبر في عالم الاستشراق الألماني المعاصر.

بقيت كلمة ينبغي مناقشتها في هذا المجال حول مستقبل الاستشراق الألماني. إن المتتبع لحركة الاستشراق الألماني ربما يعود بها إلى القرن الثاني عشر الميلادي، إلا أن البداية الحقيقية المنظمة ولدت على يد جمعية المستشرقين الألمان DMG ، وهي في منعطف طرق. فجماعة DAVO استقطبت الشباب، كما استقطبت من لم يجد له دورًا في DMG من كبار المستشرقين؛ لأنها قد احتفظت بطابع تقليدي وطقوس جامدة، لم يجد فيها الشباب دورهم، ولم يجدوا فيها ما يصبون إليه. فأعضاء الجمعية الكبار وجهوا اهتمامهم - كما رأينا - إلى علوم الشريعة، والفلسفة الإسلامية، والفلك، والنحو، والمعاجم، والتحقيق، والشعر، والنثر، وهي أمورٌ لم يعد أيٌ من الشباب من يتحمس لها كثيرًا، لكن هذ الجيل الجديد لم يهتم كثيرًا بعلوم اللغات الشرقية القديمة، وإنما يود أن يقفز عليها معتمدًا على مصادر باللغة الألمانية والإنجليزية وأحيانًا الفرنسية مغفلاً المصدر العربي حتى لو كان مختلفًا معه.

إضافةً إلى ذلك نجد أن المستشرقين الألمان لديهم مناهج يستخدمونها في أبحاثهم الجزئية، لكننا نفتقد منهجًا كليًا للاستشراق نفسه، وهذه نقطة في غاية الأهمية. ولقد خدم بعض المستشرقين الكنيسة، بل إن بعضهم كان من الرهبان مثل كراملش Gramlich ؛ ولكن هذا الدور يظل محدودًا لانتشار الاتجاه العلماني بين الشعوب، وتحوّل بعض الكنائس في ألمانيا إلى مزارات سياحية، بل لم يجد أحد القساوسة بُدًّا من تأجير إحدى الكنائس إلى تاجر، جعلها مخزنًا لبضائعه، عندما رأى أنه لا يرتادها أيّ من المصلّين. ولكن هذا لا ينفي وجود بعض المتعصبين ضد الإسلام، وليس بالضرورة أن يكونوا مع المسيحية. ولقد وجد بعض المحايدين أنفسهم في حالة حرب ضد الإعلام الغربي الذي يكيل التهم للعرب والمسلمين ليل نهار، فساير بعضهم الإعلام، بل تحوّل واحد منهم، مثل كونسلمان، إلى بوق إعلامي خطير ضد الإسلام. لكن المستشرقين الألمان لا يعدونه واحدًا منهم؛ لأنه نشأ إعلاميًا وعمل في الحقل الإعلامي.

لكل ما سبق يظل الاستشراق الألماني



بمعـزل عـن الاستـشـراق الأمـريـكـي والبريـطـاني والـفـرنسـي، ويـظـل لـه نكـهـتـه المميزة حتى لو اختلفنا معه وإنا لمختلفون، بيدَ أن هذا الاختلاف يجعلنا نردد مع الشاعر الألماني جوته Goethe : «من عرف نفسه أدرك أن الشرق والغرب لا يفترقان»، وهي مقولة نحن في حاجةٍ إليها الآن بعد مضي قرنين ونصف على رحيل قائلها، الذي أراه من كبار المستشرقين الألمان، الذين أنصفوا الحضارة الإسلامية وتأثروا بها، ولعل نظرة في ديوانه الشرقي الغربي تؤكد ما أميل إليه، وهاهو يسبّح:

«لله الشرق
لله الغرب
البلاد الشمالية والجنوبية
تنعم في سلام بين راحتيه
هو الوحيد العادل
يريد العدل للجميع
فتبارك من أسمائه المئة هذا الاسم
آمين»(١٣).

●●●

الحواشي

١ – يحمل الكتاب عنوان «الاستشراق».

٢ – Siehe: Rudi Parer: Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitaeten, Deutsche Orientalisten Seit Theodor Nöldeke, Steiner Wiesbaden, 1966.

٣ – طبع الكتاب في ليدن، وترجم إلى اللغة العربية وصدر عن دار المعارف بمصر.

٤ – في كتابه الذي وضع له عنوان: تصحيح أخطاء بروكلمان، الأصل – الترجمة.

٥ – المستشرقون: ٢/ ٣٤٢ – ٥١٢.

٦ – الوساطة بين المتنبي وخصومه.

٧ – Part: Arabistik und Islamkende an deutschen Universitaten.

٨ – مجلة فكر وفن: ١٦ – ١٧.

٩ – المصدر نفسه: ١٦ – ١٧.

١٠ – المصدر نفسه: ١٧.

١١ – المصدر نفسه: ١٢.

١٢ – DAVO Vachrechten, September 1998.

١٣ – الديوان الشرقي الغربي.



سلطة النص
في النقد العربي القديم

الدكتور: صالح هويدي

كلية الآداب - زوارة - ليبيا

تنطلق هذه الدراسة من واقع المقولات النقدية التي صدرت بحق النقد العربي القديم، وسعت - ولا تزال - إلى تأطيره، دونما استقراء منهجي دقيق، ضمن مسار نقدي واحد، يقيس الأدب في ضوء الاهتمامات الخارجية، وينأى عن منطق النص الداخلي، وتشكّل قيمه الإبداعية.

ولم تجد هذه الدراسة منهجًا أفضلَ من التوافر على النصوص النقدية في تراثنا العربي، وقراءتها قراءةً موضوعية، مما أفضى إلى نتائج تقف في الاتجاه المضاد لمحاولات تلك المقولات، سُجن النقد العربي ضمن إطارها.

لقد انطوت النماذج النقدية، موضع الدرس، على رفض لمقولة الصدق في العمل الأدبي، التي صارت فيما بعد معطى نقديًا مبتذلاً، وعلى رفض الإقرار بارتباط النص بالبيئة ارتباطًا آليًا مباشرًا.

إن رفض نقادنا الانصياع لمبدأ الصدق إنما يكشف عن إدراكهم الطيب لطبيعة الأدب ووعيهم الناضج بما ينطوي عليه عالم الإبداع من منطق متميّز عن سائر النشاط المعرفي.

إن هذه الدراسة، وهي تسعى إلى أن تضع بين يدي القارئ بعض النصوص النقدية، التي تتمحور حول النص، ولا تجد بديلاً عنه؛ لتسلّط الضوء عليها، ولتكشف عن منطلقاتها المتقدمة، تدرك تمامًا طبيعة المنزلقات التي تحيط بها، والمهاوي التي انتهت إليها محاولاتٌ سابقة عليها من قبل، حين رأت في تلك المنطلقات مناهجَ نقدية سابقة لمناهج الغرب أو مكافئة لها.

من هنا تجنّب هذا البحث التورط في إسباغ الصفات على منطلقات النقد العربي القديم، أو فرض مصطلحاتٍ جديدةٍ عليها، كالحكم بوجود منهجٍ نصيّ، وهو ما يمكن لمسار البحث أن يغري

مقالات

به. فالمنهج النصي منهجٌ نقدي، يقتضي للإقرار بوجوده توافر ركيزتين؛ أولاهما: النظرية، ممثلةً في المفاهيم والمقولات والمبادىء، وثانيتهما: التطبيق الذي يتخذ من النص منطلقًا له في الفهم والقراءة والتحليل.

وإذا كانت الركيزة الأولى، أو جزءٌ لا يستهان به منها، حاضرةً في النشاط النقدي موضع الدرس، فإن غياب الركيزة الثانية، وتغييب النظر التطبيقي لصالح تعميمات نظرية ومفاهيم ذوقية وجمالية مسبقة، تستند في معظمها إلى معطيات جمالية بلاغية، حال دون استواء هذا المنهج وإقراره فيما بعد، مما جعله يقف عند حدود المنطلقات التي لم تتهيأ لها فرص الاكتمال، أو تتوافر لها الأرضية الصالحة كي تتطور وتعطي ثمارها الناضجة، ليظل إرهاصاتٍ محضة لمناهج نقدية ومشروعاتِ اجتهادٍ معرفيّ طموح.

والحق أن الباحث لا يخفي إيمانه بأن المناهج النقدية الأوربية مناهج لا يصحُّ مقارنتها مع مساراتِ النظر النقدي في التراث العربي، تلك المسارات التي تختلف في ظروفها وبيئتها ومستوى السياق الحضاري الذي تمخضت عنه، والمسميات التي اتخذتها، والمصطلحات التي عبّرت عنها، عما أفرزته حضارة الغرب الأوربي، وما انتهت إليه من تأسيسٍ منهجيّ، ونظريات معرفية على درجةٍ من النضج والشمول والتعقيد.

لكن الباحث، في المقابل، لا يخفي رفضه مختلف المحاولات الرامية إلى تهميش الجهد المعرفي لنقادنا، والنظر إليه نظرة سديمية واحدة، لا تميّز اتجاهاته، ولا تكلف نفسها مشقة نفض الكسل الذهني، والابتعاد عن التصوّر المسبق للمستوى الطفولي لهذا الإنجاز، كما تحب تلك المارسات وصفه، من غير أن تعمل على استكناه غوره، أو استقراء دلالاته البعيدة؛ لتكشف من خلال القراءة الموضوعية لنصوصه قراءة مخلصة عما ينطوي عليه هذا التراث من منطلقاتٍ جادة ورؤى متقدمة.

إنّ هذه الدراسة التي تتخذ من التحليل النصي، البعيد عن أيّ رؤية مسبقة أو (قناعاتٍ) جاهزة منهجًا لها، لا تعدو في محصلتها النهائية عن كونها اجتهادًا نقديًا سبقته محاولات متفرقة قليلة، لعل أبرزها المحاولة النقدية المهمة للدكتور محمود الربيعي في كتابه «نصوص من النقد العربي»، وهي لن تكون بأيّ حالٍ آخر المحاولات.

الدراسات المعاصرة والرؤية النقدية من الوضوح

إن القضية الأساسية التي تحاول هذه الدراسة تفحصها والتوافر عليها تتلخص في اتهام الدراسات المعاصرة الرؤية النقدية العربية بالإعلاء من عقيدة الوضوح، وبالوقوف مع مبدأ المباشرة في التعبير الفني، وتغليبها على الرؤية النازعة صوب الغموض والإيحاء والمستويات غير المباشرة في التعبير.

بدءًا لا بدّ من القول إنه كان للنظرية النسبية لأينشتاين أثرٌ واضحٌ في مسيرة التطور العلمي والتحوّل الذي شهدته أوربا، الذي لا بدّ من أن يؤدي إلى انهيار المسلمات التقليدية وافتقاد المرء غطاء اليقين الذي ظلله زمنًا طويلاً. وهو الأثر الذي أكده فيما بعد تطور الدرس الفلسفي، ممثلاً في نظرية الحدس، وما انطوت عليه من معنى التسليم بعجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة، وعجز اللغة عن التعبير عما هو حقيقي على يدي (برجسون) و(كانت)(١).

لقد طغى الحس على الحضارة العلمية للغرب جرّاء الضربات التي سُددت إليها، فسيطرت الآلة فيها، وتقهقرت مظاهر العاطفة ونوازع القلب، وأضحى الإحساس بإبهام الحياة، والدعوة إلى احترام إبهامها، الحقيقة الأكثر بروزًا، مما أشاع

في نفوس الناس التسليم بالغموض، والإحساس بالافتقار إلى المنطق[٢].

لقد كان هذا التحوّل إيذانًا بدخول عالم الأدب والفن مسارب من الغموض، وضروبًا من التعمية والإبهام والتجريد، فظهرت منذ منتصف القرن الماضي مذاهب الرمزية والسريالية والتجريد وسواها من المذاهب والاتجاهات، التي تنهج نهجًا باطنيًا في تلمّس الحقيقة الداخلية، والتعبير عنها بعد أن كفرت بالمُسَلمات التقليدية وباليقين السابق.

ومثلما اتهم الغرب الأوربي النقد العربي بخضوعه لمبدأ الصدق (الميكانيكي)، وتابعه في ذلك عددٌ من النقّاد العرب المحدثين، معممين ذلك على النشاط الإبداعي، لكن هذا الإجماع - باستثناء نماذج قليلة منه - يرى في النشاط الإبداعي سوى الاتجاه (الفوتوغرافي)، الذي يفتقر إلى المخيلة الخصبة، ويبتعد عما يمنح النص الشعري عوامل الارتقاء والنضج، ممثلةً في مكامن الغموض، ومنازع الإيحاء والإشعاع الثرّ، ولا يرى في الرؤية النقدية إلا إعلاء من عقيدة الوضوح، ودعوة إلى الإفصاح والإبانة.

والحقّ أن في كثيرٍ من النصوص النقدية ما يدحض مزاعم النقّاد العرب والأوربيين معًا، ويكشف عن الوجه الآخر الذي ينتصر لكل ما فيه تخييل وإغماض وإيحاء، مستهجنًا الكشف والوضوح ومماثلة الإبداع لبيئته الخارجية.

الوضوح الإبداعي وموقف النقاد القدامى

ولعل الناقد الذي يبدو موقفه من عقيدة الوضوح الإبداعي أكثر عمقًا واطرادًا هو عبد القاهر الجرجاني، الذي يعلن انحيازه الصريح للمعنى الخفي في النص الأدبي (الشعري)، مانحًا إيّاه كل مزيةٍ وفضل!

«وما كان منه (يقصد المعنى) ألطف كان امتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجابه أشدّ»[٣]. وهو موقفٌ يقترب كثيرًا من روح موقف **أبي إسحاق الصابي** الذي أثر عنه قوله:

«**أفضل الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة**»[٤]. بل إننا سنجد من يقتفي أثر هذه الرؤية، ويعبّر عن جوهر مضمونها بألفاظ لا تكاد تبتعد عن روحها، فهاهو صاحب كتاب أدب الدنيا والدين يقول ما نصّه: «المحجوب عن الأفهام كالمحجوب عن الأبصار فيما يحصل له في النفوس من التعظيم، وفي القلوب من التفخيم، وما ظهر منها، ولم يحتجب، هان واسترذل»[٥]. ففي هذا النص موقفٌ صريحٌ ينحو منحى الانحياز إلى عقيدة الغموض بالإعلاء مما هو غامضٌ موحٍ محتجب، واحتقار لما عداه من ضروب التعبير الأدبي.

يضع **الماوردي** يده على ناحية مهمة من نواحي التعبير الأدبي حين يكشف عمّا للغموض الإبداعي من أثرٍ في الفكر يمتد عميقًا؛ ليكسب صاحبه خبراتٍ ومزايا، لا يمكن أن تتحقق له من غير الاعتياد على ضروب هذا الإبداع ومعالجته؛ إذ يقول: «**وأما الخفي فيحتاج في إدراكه إلى زيادة تأمّل وفضل معاناة؛ لينجلي عما أخفي، وينكشف عمّا أغمض، وباستعمال الفكر فيه يكون الارتياض به، وبالارتياض به يسهل منه ما استصعب، ويقرب منه ما بعد، فإن للرياضة جراءة، وللدراية تأثيرًا**»[٦].

وفي هذا الموقف ما يكشف عن سرّ انحياز الماوردي لعقيدة الغموض، واحتقاره للواضح الساذج المسترذل تمامًا، كما ربط الجرجاني من قبل ضمنًا الوضوح والصراحة في الأدب بالبعد عن اللطف والإجادة.

ويبدو انحياز **ابن طباطبا العلوي** (ت ٣٢٢هـ) إلى غموض النص وخفاء المعنى واضحًا؛ إذ يراه

أبلغ من الظاهر الصريح، محاولاً التماس الأثر النفسي في القارئ، وما يؤدي إليه من وقوف في صف الغامض المستتر!

«**والشعر هو ما إن عري من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة، وما خالف هذا فليس بشعر (...) الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ في معناه من التصريح الظاهر الذي لا ستر دونه. فموقع هذين عند الفهم كموقع البشرى عند صاحبها؛ لثقة الفهم بحلاوة ما يرد عليه من معناهما**»(٧).

ولا يدعنا **الجرجاني (ت ٤٧١هـ)** دون أن يفصل لنا القول في قضية الوضوح والغموض في النص الإبداعي: إذ نراه يرجع الوضوح إلى القدماء، الذين اضطروا إلى سلوك هذا النهج لغاية خارجية، هي تعليم الناس، وأن النص الأدبي الفصيح لا بدّ من أن يأتي مكتسبًا غلالة من التعبير، توحي أكثر مما تسمّي، وتكنّي أكثر مما تقرر، مما يجعل من كلام الجرجاني الكلمة الفصل فيما هو إبداعي في الغاية والطبيعة، وتعليمي متميز لا سبيل إلى قرنه بعالم الإبداع ومحاكمته في ضوء معاييره.

«**وإذا تأملت كلام الأولين الذين علّموا الناس، وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح، والأمر في علم الفصاحة بالضدّ من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه، وجدت جلّه أو كلّه رمزًا، ووحيًا، وكنايةً، وتعريضًا، وإيماءً إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر، وأدقّ النظر، ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض، ويصل بها إلى الخفي، حتى كان بسلاً حرامًا أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه، لا نقاب لها، وبادية الصفحة، لا حجاب دونها، حتى كأن الإفصاح بها حرام، وذكرها، إلا على سبيل الكناية والتعريض، ... غير سائغ**»(٨).

إن الجرجاني إذ يحصر الفصاحة بهذا المستوى التعبيري تاركًا للمستوى الصريح المباشر الاختصاص بالأهداف التعليمية غير الإبداعية، إنما يقصر الإبداع على المستوى الموحي وحده. وهي وجهة نظر رائدة، حريّة بالتأمل، ولا سيّما أنه يصل بالمستوى الواضح المباشر إلى منطقة التحريم، وتخوم غير المستساغ، في وقتٍ يمنح فيه النص الخفيّ الموحي القارئ ألمعية، وبعد نظر، وعمق بصيرة.

فالمتأمل في هذا النص سيلحظ بجلاءٍ المزية التي يوجبها الناقد للنص الإبداعي، الذي يتخذ من الإيحاء والرمز وسيلة تعبيرية في الوقت نفسه الذي نلمس فيه ما يراه الناقد بحقّ من فضل لهذا الضرب من النصوص على القارئ. وما تستدعيه هذه النصوص، من واقع مستواها التعبيري، من ارتقاء بهذا القارئ إلى مرتبة يغدو فيها قارئًا خاصًا، مثقفًا، واعيًا، مدربًا، قادرًا على تذوّق النص، والنفاذ إلى أسراره؛ للتفاعل معه، ومشاركة منشئه متعته الفنية عقب الاهتداء إلى المعنى خطوة خطوة. وهي نظرة تنمّ عن وعي متقدم، وتلتقي مع أكثر منطلقات النقد الغربي حداثةً وجِدّة في قرننا الحالي.

ويحشد عبد القاهر في نصٍ آخر لبيان طبيعة موقفه الذي ينتصر فيه للمستوى التعبيري للأدب، كاشفًا عن بواعث هذا الموقف وفضيلته من خلال مستويين، هما مستوى النص الإبداعي عينه وتميّزه من سواه من الكلام العادي، ومستوى المتلقي للنص (قارئًا كان أو ناقدًا)، فيقول:

«ولو كان الجنس الذي يوصف من المعاني باللطافة، ويعدّ في وسائط العقود، لا يحوجك إلى الفكر، ولا يحرّك من حرصك على طلبه بمنع جانبه، وببعض الإدلال عليك، وإعطائك الوصل بعد الصد، والقرب بعد البعد، لكان (باقلى حار) وبيت معنى هو عين القلادة، وواسطة العقد واحدًا، ولسقط

سلطة النص في النقد العربي القديم

تفاضل السامعين في الفهم والتصور والتبيين، وكان كل من روى الشعر عالمًا به، وكل من حفظه - إذا كان يعرف اللغة على الجملة - ناقدًا في تمييز جيده من رديئه»(٩).

هكذا لا يغدو المستوى التعبيري للنص لدى هذا الناقد بهرجًا زائدًا، أو هدفًا مرتبطًا برغبةٍ ذاتية. إنه هنا جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة الإبداعية للأدب، به وحده يتمايز من عادي القول وبسيط الكلام؛ إذ لولا هذا التأمل الذي يضطرنا إليه، وذلك التمنع الذي يلهج في السوق بلغةٍ فقيرة وكلماتٍ باردة معلنًا عن سلعته، كما يرى الجرجاني، فضلاً عما يفضي إليه المعنى البعيد المتحصل من تمايز بين قرائه وناقديه، وتفاوت في الفضل والدرجة.

يكشف الجرجاني في هذا النص عن حقيقة مفادها أن امتلاك النص الأدبي عمقًا يدعو إلى غلغلة الفكر فيه من شأنه أن يحقق أثرًا في المتلقي، ويرتقي به إلى مستوى الخبرة بالنصوص، والقدرة على فكّ أسرارها، واختلاف القارئ البسيط عن الناقد الحصيف الذي يمتلك تصورًا متكاملاً وثقافةً كافية، تميّزه من رواة الشعر وحفظته(١٠).

إن في هذا النص تمييزًا واضحًا لحدود الناقد، وبيانًا لمستويات قارئ النص، وتقريرًا لضرورات التخصص، وتفرقة بين ناقد النص وحافظه وراويه؛ فليس كل من حفظ الشعر أو رواه يصلح للحكم على النص الأدبي. وفي ذلك إخراجٌ لكثير من مزاولي النقد والطارئين عليه من غير حقله، قديمًا وحديثًا.

إن توكيد الجرجاني على دور القارئ، وإقراره بتفاوت مستويات القراءة، تبعًا لمستوى القارئ، يمثل خطوة متقدمة في مسار النقد العربي، يكفي معها أن نقول: إنها تلتقي مع أكثر الاتجاهات النقدية حداثةً في الغرب الأوربي، التي أعقبت الاتجاهين (البنيوي والتفكيكي). ونريد بها تلك المناهج التي أولت عنايتها بقارئ النص، جاعلةً منه محورَ مناهجها، ومدار عنايتها(١١)، حين كفت عن النظر إليه على أنه متلقٍ سلبي، وسعت إلى إعطائه دورًا جديدًا هو دور المسهم في منح النص أبعادًا جديدةً ودلالاتٍ إضافية، مما أفسح المجال أمام بعض الدعوات النقدية التي رأت في القارئ باعثًا جديدًا للنص.

ولعل موقف عبد القاهر الجرجاني من المستوى التعبيري للنص الأدبي لا يبدو واضحًا كل الوضوح، ما لم نقف عند واحدٍ من نصوصه المهمة في هذا المجال. ففي هذا النص تجريدٌ للنص الإبداعي من أي رمزية له، إذا ما كان أحادي المعنى، محدد الدلالة، لا يسمح فقره باستنباط المعنى الآخر الراقد فيه، ولا تتيح قشرته الخارجية تلمّس الوجه الآخر البعيد، ومن غير أن يحول التماس المعنى الأول دون إدراك المعنى الثاني الكامن في النص:

«واعلم أنه إذا كان بيّنًا في الشيء فإنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه، حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج في العلم أن ذلك حقه، وأنه الصواب إلى فكرٍ وروية فلا مزية، وإنما تكون المزية، ويجب الفضل، إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهًا آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسنًا وقبولاً لا يعدمهما، إذا أنت تركته إلى الثاني»(١٢).

هكذا تلتقي دعوة الناقد عبد القاهر الجرجاني بروح المناهج النقدية الغربية المعاصرة حين تشترط في النص الإبداعي تعدّد مستواه، وتجعل من ثرائه هنا مزية في الحكم، وفيصلاً للتفرقة ما بين الإبداع وسائر مظاهر القول. يبدو ذلك واضحًا من ربط الجرجاني المزية بالمستوى المتعدد للنص الأدبي الذي يتيحه عمقه الإبداعي، وثراؤه الفني، حيث نلمح فيه ما يمكن للنفس أن تهفو لدلالة ما فيه،

مخلفةً وراءها المعنى الآخر الذي لا تأنس إليه، ولا تميل نحوه.

ولست أرى نصًا نقديًا قديمًا يفرق مثل هذه التفرقة الحدية الواضحة بين النص ذي المستويات المتعددة والنص ذي المستوى الأحادي، مثل نص عبد القاهر الذي يكشف فيه عن خبرة بالنصوص، ووعيٍ متقدم بما ينطوي عليه بناؤه من مستوياتٍ ثرّة موحية، تحتمل النظر والتقليب والانتهاء فيها إلى معانٍ تبعًا لمستويات القراءة وإمكانات القارئ.

ويرى **حازم القرطاجني** (ت ٦٨٤هـ) فن القول أنماطًا مختلفة، ومستوياتٍ تختلف باختلاف قصد الكاتب وغايته، فمن التعبير ما كان غايةً في الغموض، ومنه ما وقع فيه غموضٌ يسير، ومنه ما تراوح بين الوضوح والغموض، بل نراه يلتمس العذر لمن لم يُبدِ شعره جليًا تمامًا، حين يعترف بأن بعضًا من ضروب المعنى، مما لا يمكن معها تفادي الغموض الملازم لها، والتعمية التي تجعلها أكثر عمقًا وثراء، يقول:

«... **ما قصد به البيان من القول فواجبٌ أن تجتنب فيه تلك الوجوه (يقصد وجوه غموض المعنى)، وما قصد به الكناية أو الإلغاز والتعمية، فهي لائقة به وصالحة له، فليوقع منها في كل نوعٍ من الكنايات، وفي كل ضربٍ من ضروب الألغاز والتعمية ما يليق به، ويكون فيه أكثر غناءً من غيره**»[١٣].

ولم يدع نقاد العرب القدامى أمر انحياز القارئ إلى ثراء النص وعمقه وغموضه غفلاً دون إسنادٍ من حجة أو تأييد ببرهانٍ منطقي، فها هو أبو عثمان، **عمرو بن بحر، الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)** يلتقط من مفردات سلوك الكائن الحي وغرائزه الدفينة، وما يتحكم بمواقفه من مشاعر وبواعث، تتباين درجات الرضا معها وحالات السرور شدّة وبساطة، وذلك في محاولةٍ منه للربط بين ما يحدثه غموض النص من أثرٍ في نفس المتلقي، ولذة الحيوان من معالجة فريسته، وحصوله على مأربه بجهدٍ وتعب. وهي لذةٌ تفوق لذةَ فوزه بالفريسة جاهزة مصادفة دونما تعب وجهد، تمامًا كتكشّف سُتر المعرفة بعد كدّ الذهن، وبذل المحاولات المخلصة الجاهدة من أجل فضها. وهي رؤية تنطوي على معرفةٍ بطبيعة العلم، ومتابعة لسلوك الكائن الحي، لا تخلو من ملاحظة نفسية وخبرة بنوازع النفس!

«**وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة، ولذة السبع بلطع الدم وأكل اللحم، من سرور الظفر بالأعداء، ومن انفتاح باب العلم بعد إدمان قرعه**»[١٤].

إن الجاحظ هنا يتخذ من صور السلوك الإنساني والحيواني ما يؤكد فضل المداومة والاكتشاف المرحلي، ولذة الظفر، واستفزاز الحواس، وبما يؤدي إلى دعم الرؤية الساعية إلى منح المحتجب الغامض المستور مزيةً وفضلاً.

ويكشف لنا الجرجاني عن درجةٍ من الخبرة بالصناعات الإنسانية وتمايزها بعضها عن بعض درجات، بحسب ما تتطلبه من دقةٍ في الفكر وإبداعٍ في النظر؛ ليكون شرف الصنعة وفضيلة العمل مرهونين بما توافر لهما من هذه الدقة. كل ذلك يقيمه لدعم اتجاه الأدب العميق الموحي، الذي يعتمد على الدقة في السبك، ويحوج قارئه إلى الفكر والاستنباط والتأمل:

«... وذلك بيّن لك فيما تراه من الصناعات وسائر الأعمال التي تنسب إلى الدقة، فإنك تجد الصورة المعمولة فيها، كلما كانت أجزاؤها أشدّ اختلافًا في الشكل والهيئة، ثم كان ما... بينها مع ذلك أتم، والائتلاف أبين، كان شأنها أعجب، والحذق لصورها أوجب»[١٥].

لقد حرصنا في قراءتنا للنصوص النقدية أن تكون قراءة موضوعية، بعيدة عن أيّ محاولة

لتقويل النص، أو تحميله غير ما يحتمله من معانٍ أو دلالاتٍ ومضامين قصدية. ولعل هذا هو ما جعل مثل هذه القراءة تكشف لنا عن قيمٍ نقدية متقدمة، ومظاهر فكرٍ خصب، تلتقي في جوهرها الحق وروحها العميقة مع كثيرٍ من الاتجاهات التحديثية في النقد الغربي، ولا سيّما تلك التي أفرزت منطلقاتٍ جديدةً في النظر إلى الأدب وفهمه وتحليله، ونقصد بها على وجه التحديد حرية النقد العربي وفكّ ارتباطه بالمنظومة (الأيديولوجية) والقيم المغلبة لما هو أخلاقيٌّ وعظي تقريري على ما هو إبداعيٌّ فني، إلى جانب كشفها عن تيار الرؤية المجانبة لأي مستوى مباشر سطحي، وسعيها لإيثار البنية العميقة، وتغليبها مستويات النص الموحية، وملامح الغموض المحبب الشفّاف، بعكس تقوّلات النقد الحديث وحكمه على تراثنا النقدي، سواء ما جاء منه على لسان العرب أو المستشرقين.

●●●

الحواشي

١ – انظر: الرواية الحديثة: ٨١.

٢ – انظر: تاريخ الرواية الحديثة: ٢٠٥.

٣ – أسرار البلاغة: ١٢٦، وانظر: ١٣٠، ١٣٣، ١٣٦.

٤ – المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٢/٤١٤.

٥ – أدب الدنيا والدين: ٧٥.

٦ – المصدر نفسه: ٧٧.

٧ – عيار الشعر: ١٧.

٨ – دلائل الإعجاز: ٤٠١.

٩ – أسرار البلاغة: ١٣٢.

١٠ – انظر ما يشبه هذه الرؤية: المصدر نفسه: ١٢٧، في قوله «ما كل فكر... إلخ».

١١ – لمزيدٍ من التفصيل انظر: اللغة الثانية: «الحداثة النقدية وإشكالية أحكام القيمة»، بحثٌ قدمه الأستاذ فاضل ثامر لمهرجان المربد الشعري التاسع المنعقد في بغداد للمدة من ٢٤ – ١/ ١٢/ ١٩٨٨.

١٢ – دلائل الإعجاز : ٢٧٥ – ٢٧٦.

١٣ – منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ١٧٧.

١٤ – المصدر نفسه: ١٧٨.

١٥ – أسرار البلاغة: ١٣٥ – ١٣٦.

المصادر والمراجع

ابن الأثير.

– المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح. د. أحمد محمد الحوفي، د. بدوي طبانة، دار نهضة مصر، الفجالة – القاهرة.

ألبير يس : ر. م.

– تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج سالم، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٧.

ثامر : فاضل.

– اللغة الثانية، الحداثة النقدية وإشكالية أحكام القيمة، مهرجان المربد الشعري التاسع من ٢٤ – ١/ ١٢/ ١٩٨٨م.

الجرجاني : عبد القاهر.

– أسرار البلاغة، تح. ريتر، وزارة المعارف، استانبول – تركيا، ١٩٥٤م.

– دلائل الإعجاز، تح. د. محمد رضوان الداية، ود. فايز الداية، دمشق ١٩٨٧م.

ابن طباطبا العلوي.

– عيار الشعر، تح. د. طه الحاجري، ود. محمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٦م.

القرطاجني : حازم.

– منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦.

ويست : بول.

– الرواية الحديثة، ترجمة عبد الواحد محمد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة ع ١٠٣، بغداد، ١٩٨١م.

المصطلح الدلالي
في كتاب الصاحبي

الدكتور عوض بن حمد القوزي

جامعة الملك سعود
كلية الآداب – قسم اللغة العربية

المصطلح الدلالي في كتاب الصاحبي

ترجع صلتي بموضوع (المصطلح) إلى ثلاث السنوات المذيلة للقرن الرابع عشر الهجري، حين أُحسن بي الظن في دراسة نشأة (المصطلح النحوي وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري)، حيث ختم ذلك القرن بوفاة علمي البصرة والكوفة، المبرد وثعلب[1].

وتجدَّدت الصلة بفضل المنتدى الذي دعت إليه كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير متعاونة مع معهد الدراسات المصطلحية بفاس، ممثلين في اللجنة المنظمة لندوة (التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم)، فلهم جميعًا الشكر؛ إذ نبهوني لما يجب عليَّ ألا أنقطع عنه أو أنساه، وشكرًا لهم على اهتمامهم بهذا الموضوع، الذي أقل ما يميزه أنه يرتفع باللغة العلمية، ويجردها من شوائب التشخيص، كما أنه يخلصها من آثار الانفعال التي علقت بها منذ الوضع الأول، فبه تحدد دلالاتها فيما عرف بالاصطلاح، الذي تعارف عليه أهل كل صناعة وعلم، ولذا فقد كان له الفضل في إزالة اللبس الذي قد يعوق الأحكام العقلية، التي تتألف منها القضايا والقوانين.

والعلوم الإنسانية إنما تولدت من البحث في الدلالات وما تفرع عليها من مشكلات، الأمر الذي جعل علماء كل فن يعنون بتمهيده من طريق النظر في ضبط قواعده وإحكام قضاياه. ولذلك احتاجوا إلى أن يميزوا العلوم بحسب تنوع موضوعاتها، فأدى بهم ذلك إلى تصدير كل علم من علومهم بمبادئ ومقدمات، من شأنها تيسير تعرف حدودها: لتميزها بحسب المفهوم، وتنير السبيل

إلى موضوعاتها؛ لتميزها بحسب الذوات، وسبيل ذلك معرفة الحدود، وهذه تكون تالية للاصطلاحات(٢).

صحيح أن المصطلح يخضع في تطوره للتخصص نفسه، ولا يتحدد إلا في داخل النظام الذي يكونه ذلك التخصص، كما يرى تياشيبان في كتابه (المدخل إلى علم التسميات)(٣).

وصحيح أن تاريخ المصطلحات هو تاريخ العلوم: لأن طبيعة المصطلحات تجعلها صورة حية لتطورها، ولأن المصطلحات جزء لا يتجزأ من أساليب التفكير العلمية(٤)، والبحث في المصطلح سيظل ينمو ويتطور بنمو العلوم وتطورها، وهو ميدان للخصومة والجدل بين المشتغلين به، ولكن كل ذلك يعبر عن حياة العلوم نفسها، إن لم نقل حياة المشتغلين بها.

والبحث في جهود القدماء في إرساء بعض القواعد المصطلحية يجعلنا نردد، من غير تواضع أو حرج، مقولة ابن فارس، رحمه الله، التي قالها في تواضع جم، وخلق نبيل، وهو يقدم كتابه (الصاحبي) وهي قوله: «والذي جمعنا في مؤلفنا هذا مفرق في أصناف العلماء المتقدمين.. وإنما لنا فيه اختصار مبسوط، أو بسط مختصر، أو شرح مشكل، أو جمع متفرق»(٥).

وعودًا إلى الوراء قليلاً: لنتذكر جهود الرعيل الأول من النحاة، الذين جمعوا إلى النحو علوم اللغة وآدابها، وما أرسوه من مصطلحات شاعت بينهم ولم تستقر إلا بعد حين من التداول والتأليف، وقد استمد بعض تلك المصطلحات من علوم سابقة، وأنشئ بعضها الآخر إنشاء، وخضعت تلك المصطلحات للتعديل والتهذيب، فنمت وتطورت، وما استقرت إلا في القرن الثالث الهجري، وأصبحت بعد ذلك مألوفة للنحاة على اختلافهم، حتى إنّ الدرس النحوي لا يزال يعتمد عليها إلى اليوم(٦).

غير أنه ينبغي ألا يغيب عن الأذهان أن مادة المصطلحات النحوية والصرفية، أو أي مصطلح في علوم العربية، إنما نشأ من رحم اللغة نفسها، وظل شديد الاتصال بجذوره اللغوية، حتى بدا استعماله الصناعي كأنه فرع صغير نما على جذع شجرة غليظ وشديد، وهذه حقيقة علمية تنبع من إدراكنا لطبيعة نمو المصطلح، حيث تكون البداية لتقريب العلم نفسه، وتستعمل الألفاظ في تشخيص المسألة أمام المتعلم؛ لتقرب للأفهام. ولنا أن نتصور كيف انتقل مصطلح (الهمز، والفاعل، والجرّ) وغيرها من المعاني اللغوية إلى معانيها الاصطلاحية، التي شاعت بين النحويين، وتوارثتها الأجيال حتى يومنا هذا، حتى كدنا ننسى مصادرها اللغوية، ومعانيها الحقيقية، وأصبحت دلالاتها الصناعية تسبق دلالاتها اللغوية الأولى إلى الأذهان.

ودراسة المصطلح في واحد من أهم مصادر اللغة يعكس أهمية الموضوع وخطره، ويكشف عن تداخل المصطلحات في كثير من العلوم، لا من حيث اللغة وحدها، بل في المناهج وطرق التعلم وتلقي أصول العلم وفروعه، فلا غرابة إذا لاحظنا التداخل بين المصطلحات النحوية والمصطلحات الفقهية، وسلوك سبيل واحدة في إرساء الأصول عند العلماء فيهما، بل لن نستغرب إذا لاحظنا، عن قرب أو عن بعد، تأثر قواعد النحاة وقوانينهم بالمنطق، ولاسيما القياس الذي قامت عليه الدراسة النحوية حتى أصبحوا مسلمين بأن «من أنكر القياس فقد أنكر النحو»، وأثر عن الكسائي قوله:

إنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعْ

وَبِهِ فِي كُلِّ أمرٍ يُنْتَفَعْ(٧)



وعمل أبي الحسين، أحمد بن فارس في تثبيت المصطلحات ونشرها لا تتسع له هذه الورقة؛ لأن الرجل قد بلغ بتعليمه من النجابة مبلغًا مشهورًا[٨]؛ فهو لغوي بارع، وفقيه من رؤساء أهل السنة المجودين، كما أنّ له شعرًا جميلاً ونثرًا نبيلاً[٩]، وقد جمع بين إتقان العلماء وظرف الكتاب والشعراء[١٠]، بل كان إمامًا في علوم شتى، وبخاصة اللغة، فإنه أتقنها[١١]، بل يُعدّ من أكابر أئمتها[١٢].

وقد رزقه الله حسن التصنيف، الذي أمن فيه من التصحيف، ورزقه التوفيق في الكشف عن كنوز اللغة العربية ونشر دررها بين المثقفين، الأمر الذي يسَّر الانتفاع بجهده؛ لأنه أسبغ عليه من فيض تفكيره عمقًا وتمحيصًا، ومن تواضعه وحسن خلقه طلاوة وتزيينًا.

ابن فارس فقيه في العربية، عالم بأسرارها، يعينه على ذلك ثقافته الواسعة، لا في علوم العربية وحدها، بل في كل ما اتصل بها من علوم عصره، والناظر في قائمة مصنفاته التي خلفها يجده يكتب في الأخلاق، وفي تفسير القرآن الكريم، وفي السِّير، وفي القصص والمسامرات، وفي الاجتماع والفرائض، وفي علوم عصره كلها، إلا أن اهتمامه باللغة يجعل تراثه فيها يغطي على كل فضيلة له في غيرها، الأمر الذي أهَّله لأن يكون أحد أئمة اللغة في عصره، محتجًّا به في جميع الجهات غير منازع[١٣]. وقد يسّر الله لمؤلفاته اللغوية الطريق لترى النور، وينتفع بما فيها شداة العربية ومحبّوها منذ وقت مبكر في عصرنا الحديث. وليس المجال هنا مجال ترجمة أو حديث عن جهوده في التأليف، فلذلك مجال أوسع وأرحب من هذا البحث، ولعل لنا عودًا للوقوف عنده، وإعطائه حقه من البحث والاستقصاء.

وبنظرة، وإن كانت غير متأنية، في كتابه الذي أودعه خزانة كافي الكفاة الصاحب بن عبّاد، وسماه (الصاحبي) في فقه اللغة العربية، وسنن العرب في كلامها، تقيم الدليل على ما سبق ذكره، من جميل خلقه، وحسن تواضعه، وغزير علمه، وفهمه العميق للعربية: أصولها وفروعها، ورسوم العرب في مخاطباتها، وما لها من الافتنان تحقيقًا ومجازًا[١٤].

وإذا كان تواضع ابن فارس دفعه إلى إنكار ذاته، والتقليل من جهوده في محتوى (الصاحبي)، وأن ما جمعه فيه مفرق في أصناف مؤلفات العلماء المتقدمين، وليس له فيه إلا اختصار مبسوط، أو بسط مختصر، أو شرح مشكل، أو جمع متفرق[١٥]، فإن الناظر فيه يرى جهدًا كبيرًا، وصناعة دقيقة محكمة، وتفردًا في الطرح، ورقة وعذوبة في العرض، على الرغم من جفاف الموضوع، وإيغاله التخصصي في فقه اللغة العربية وقضاياها.

وابن فارس – وإن كان كوفي المذهب في النحو – رزق نعمة عدم التعصب لمذهب أو إمام، وتقدير الإجماع على التفرد في الاحتجاج[١٦]، ثم إنّ مصطلحاته تميزت بالعمق اللغوي والدنوّ من طبيعة اللغة نفسها، فلا يشعر القارئ لكتابه بجفاف المادة، ولا قسوة المصطلحات، بل يجد تفردًا في بعض المصطلحات التي لم يقل بها كوفي قبله، حتى إنه ليصدق عليه ما نقله هو نفسه من وصف الرشيد للأصمعي حين أعجب بفطنته فقال: «يا أصمعي، إن الغريب عندك لغير غريب»[١٧].

وإذا كان قد سبقه إلى تلك المصطلحات غيره فإن ذلك لم يشع في الاستعمال، كما أنه لم يشتهر، ولم يتعاوره أهل اللغة. على أن ابن فارس إذا رأى المصطلح بحاجة إلى تفسير لم يتركه دون بيان، بل يفسره تفسيرًا شاملاً للقضية التي هي مدار الخلاف، على نحو ذكره اختلاف العرب في إعراب

﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[١٨]، حيث بيَّن اختلاف القراء في هذا الحرف، وأن بعضهم قرأه بالياء، وهذا يوافق قواعد النحاة[١٩]، وقرأه بعضهم بالألف، وهو موافق لغة بني الحارث بن كعب، الذين يقولون ذلك في كل ياء ساكنة انفتح ما قبلها. ولتوجيه القراءة بالألف نحا ابن فارس منحى عقليًا لغويًا، ووجه القول «بأن الإعراب يقضي بأن يقال: (إن هَذَانِ) وذلك أن (هذا) اسم منهوك، ونهكه أنه على حرفين، أحدهما حرف علة وهي الألف، و(ها) كلمة تنبيه ليست من الاسم في شيء، فلما ثُنّي احتيج إلى ألف التثنية، فلم يوصل إليها لسكون الألف الأصلية، واحتيج إلى حذف إحداهما، فقالوا: إن حذفنا الألف الأصلية بقي الاسم على حرف واحد، وإن أسقطنا ألف التثنية كان في النون منها عوض ودلالة على معنى التثنية، فحذفوا ألف التثنية، فلما كانت الألف الباقية هي ألف الاسم، واحتاجوا إلى إعراب التثنية، لم يغيروا الألف عن صورتها؛ لأن الإعراب واختلافه في التثنية والجمع إنما يقع على الحرف الذي هو علامة التثنية والجمع، فتركوها على حالها في النصب والخفض»[٢٠].

وبالرجوع إلى مصادر ابن فارس الكوفية تجدها لا تنحو هذا التوجيه، ولا تتعرض لهذا الاصطلاح، حتى إن الفراء، وقد أورد المذاهب في هذا الحرف، وجه القراءة إلى أن «الألف من (هذا) دعامة، وليس بلام فعل، فلما ثنَّيْتَ زدت عليها نونًا، ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كل حال، كما قالت العرب (الذي)، ثم زادوا نونًا تدل على الجمع، فقالوا: (الذين) في رفعهم ونصبهم وخفضهم، كما تركوا (هذان) في رفعه ونصبه وخفضه»[٢١]. ولكن الفراء لم يتعرض لاصطلاح (المنهوك). والواقع أن ابن فارس حين يستعمل الاصطلاح العلمي لا يستعمله بمعزل عن معناه الدلالي، والحق أن (هذا) بوضعه الذي وصف ابن فارس قد أنهك حقًّا بالحذف، وشخصه أبو الحسين كمن بدت فيه نهكة المرض، أو نهكة الحمى، أو كمن أنهكه السلطان عقوبة[٢٢].

ولعل أهم ما يميز مصطلحات ابن فارس ارتكازها على المعنى الدلالي أولاً، وقدرته على تقريب ذلك المعنى من المعنى الاصطلاحي العلمي الذي تعارف عليه أصحاب كل صناعة. والناظر في مصطلحاته لا يملك إلا أن يسلم له بها؛ لانطلاقها من عمق لغوي تفصح به جذورها وبناها. ولعل الوقوف عند بعض هذه المصطلحات يعطي الدليل على ما ذهبنا إليه، فمثلاً:

حديثه عن أجناس الأسماء وقسمتها إلى: اسم مفارق، واسم فارق، واسم مشتق، واسم مضاف، واسم مقتضي[٢٣]، ثم بين أن المفارق هو ذلك الاسم الذي يطلق على صاحبه، ثم لا يلبث أن يفارقه ليحل محله اسم آخر، وهذا الأخير قد يكون مفارقًا أيضًا، فإطلاق مسمّى (طفل) لا يلبث أن يفارق صاحبه إذا كبر، ومثله (صَبِيٌّ، وشَابٌّ) ونحوهما، حتى إن الناقة إذا فارقها ولدها تسمى مُفْرِقًا.

أما الاسم الفارق، فذلك الذي يفرِّق بين شخصين، ويبدو أنه يعني به (العَلَم) الذي يسميه سيبويه (العلامة المختصة)، كما يسميه أيضًا (العلم الخاص)[٢٤]، فهو الذي يفرق بين الأشخاص، وبه يدل على كل واحد، وأطلق ابن فارس اصطلاح المفارق على (اللقب) الذي يسمى به، وهو هنا لا يفرق بين الاسم الدال على العلمية، وبين اللقب الذي هو بمعنى (النَّبَز)، والذي قال الله تعالى فيه ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾[٢٥]، فبهما معًا يفرق بين الأشخاص نحو (زَيْدٍ، وعَمْرو) أو نحو (ذي الجمَّة، وكراع النّمل)، وشبه ذلك مما يميز

شخصًا عن غيره، أو يفرق به بين الآدميين.

وأما الاسم المشتق فقد قسمه ابن فارس إلى قسمين بحسب أصل الاشتقاق، فالنعوت كلها تدخل في القسم المشتق المبني على (فَعَلَ) نحو: كَتَبَ فهو كاتب، وكتَّابٌ، وضاربٌ، وضَرُوبٌ، والقسم الآخر من المشتق غير مبني على (فَعَلَ)، بل على المصدر، نحو (الرحمن) فهو مشتق من (الرحمة) لا من (رَحِمَ)، والتفريق بين القسمين لا يدركه إلا من رزق حسًّا باللغة، وخبرة عميقة بدلالة ألفاظها.

وأما الاسم المضاف فيعني به الاسم الذي لا تفارقه الإضافة، وألحق به كل مضاف. وقد حدّد النحاة بعض الألفاظ الملازمة للإضافة نحو (كُلّ، وبَعْض، وكِلاَ، وكلتا، وعِنْدَ، ولَدَى، وسِوَى، وأيّ) ونحوها، قال ابن مالك:

وبَعْضُ الأَسْمَاءِ يُضَافُ أَبَدًا

وَبَعْضُ ذَا قَدْ يَأْتِ لَفْظًا مُفْرَدًا

وفي ذلك إيماء إلى أن الألفاظ الملازمة للإضافة تكون على قسمين: قسم يلزم الإضافة لفظًا ومعنى، وآخر ما يلزم الإضافة معنى دون لفظ[٢٦].

وابن فارس لم يفصّل القول في ألفاظ الإضافة، واكتفى بذكر مثالين فقط: ليستدل بهما القارئ، ويهتدي بهما المتتبع.

وأما الاسم المقتضي، فخصه بكل اسم إذا ذُكِر اقتضى غيره، نحو (أخٍ وشَرِيكٍ، وخَصْمٍ)، فالأخ يقتضي أخًا آخر، والشريك مقتضٍ شريكًا، والخصم لا بد له من مخاصم.

وهناك من الأسماء ما لا يقال فيه إلا بالتقريب والاحتمال، وهو المختص بالزمان العام، كالحين، والدهر، والزمان، والأوان، وقد سماه ابن فارس (المشتبه) وجعل منه قوله تعالى: ﴿بِضْعَ سِنِينَ﴾[٢٧]، فهذا كله لا يقصر بشيء منه على حد معلوم[٢٨].

وتبعًا لمنهجه في التواضع الجم، فقد نسب هذا التقسيم إلى بعض أهل العلم، كما نسب إلى بعض الفقهاء تقسيمًا آخر لا يبعد عن هذا التقسيم، ولا يزيد عليه إلا بقسمين[٢٩]:

أحدهما: الاسم اللازم، ويعني به اسم الجنس، كإنسان وسماء وأرض، فهذه الأسماء لا تنتقل من مسمياتها.

أما الثاني: فأطلق عليه اصطلاح (المشَبَّه)، وخصه بما يطلق من الأسماء على وجه التشبيه، كرَجُلٍ حديدٍ وأسَدٍ، ونحوه.

والتداخل المصطلحي عند ابن فارس جليّ في كثير من مصطلحاته في كتاب (الصاحبي)، والعلم بالمعاني المختلفة في اللغة جعله ابن فارس من حاجات أهل الفقه والفتيا، بل جعله واجبًا على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، وعلى الأخص علم أصول اللغة والسنن التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنة، يقول: «إن علم اللغة كالواجب على أهل العلم: لئلا يحيدوا في تأليفهم أو فتياهم، عن سنن الاستواء»[٣٠]، فمصطلح (القُرُوء) مثلاً الذي يعني الأطهار، مأخوذ من (القُرْء)، من قولهم: يَقْري الماء في حوضه، وهو أيضًا بمعنى (الحيض)[٣١]، قال الأنباري: القُرْءُ حرف من الأضداد، يقال: القُرْءُ للطُّهر، وهو مذهب أهل الحجاز، والقُرْءُ للحيض، وهو مذهب أهل العراق، وروي عن الأصمعي وأبي عبيدة أنه يقال: قد أقرأت المرأة: إذا دنا حيضها، وأقرأت إذا دنا طهرها، وذكر أن هذه رواية أبي عبيدة عنهما، وأنها الصحيحة عنده، كما ذكر أقوالاً أخرى في تفسير (القُرْء)[٣٢]. ويذهب ابن

فارس إلى أن للغة العرب قياسًا، وأن العرب تشتق الكلام من بعض، فاسم (الجنّ) مشتق من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدلان أبدًا على الستر، تقول العرب للدرع: جُنَّةٌ، وأجَنَّهُ الليل، وهذا جنين: أي في بطن أمه أو مقبور، وأن الإنس من الظهور، يقولون: آنست الشيء: أبصرته، وعلى ذلك سائر كلام العرب(٣٣).

وعندما يوغل ابن فارس في اللغة يستخدمها يجدها طيعة، ولا يغفل عن توجيه القارئ إلى أن هذه المصطلحات إنما وضعت للدلالة بها(٣٤).

وهو عندما يدرس الأسماء لم يغفل عن كيفية وقوعها على المسميات، فأكثر الأسماء تقع على مسمياتها بعدة معانٍ، فقد يطلق الاسم الواحد (الاصطلاح)، ويعنى به أشياء كثيرة؛ فالعين مثلاً العين الباصرة، وعين الماء، وعين المال، وعين السحاب، وعين الجاسوس. كما يمكن أن يسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة كالسيف، والمهنّد، والحسام، وهذا ما عرف عند العلماء بالمترادف، وهو لا يختص بالأسماء وحدها، ففي الأفعال نقول: (مَضَى، وذَهَبَ، وانْطَلَقَ)، ونقول: (قَعَد، وجَلَس)، كما نقول أيضًا: (رَقَدَ، ونَامَ، وهَجَعَ)، وهذه الأسماء أو الأفعال، وإن أدت إلى دلالات واحدة، في كل واحدة منها معنى غير الذي في الأخرى، وأن هذا من سنن العرب في كلامها، كما أن من سننهم أن يسمّوا المتضادين باسم واحد، فيطلقون لفظ (الجَوْن) مثلاً على الأبيض والأسود(٣٥).

أما ما يعرف عند علماء العربية بالتغليب، فابن فارس يسميه الاسمين المصطحبين، أو المصطلحين، كقولهم: (الحُرَّان) وهم يعنون الحُرَّ، وأخاه أُبَيًّا، وقد سميا باسم الأشهر، قال المنخّل اليشكري:

ألاَ مَنْ مُبْلِغُ الحُرَّين عَنّي
مُغَلْغَلَةً، وخُصَّ بِهَا أُبَيًّا
يُطَوِّفُ بي عِكَبٌ في مَعَدٍّ
ويَطْعَنُ بالصُّمُلَّةِ في قَفَيًّا
فَإنْ لَمْ تَثْأَرَا لِيَ مِنْ عِكَبٍ
فَلاَ أَرْوَيْتُمَا أَبَدًا صَدِيًّا(٣٦)

ومثله في التغليب قولهم: (الزَّهْدَمَان)، قال ابن سيده: أحدهما: زَهْدَمُ، والآخر قَيْسٌ، وهما ابنا جَزْءِ بن سعد العشيرة، وقيل: هما زَهْدَم وكَرْدَم. قال: ومن هذا قولهم: سيرة العُمَرَيْنِ، إنهما أبوبكر وعمر رضي الله عنهما(٣٧).

إلا أن ابن فارس أدخل في هذا الباب القائم على التغليب ذلك النوع من الأسماء الذي سماه ابن السكيت بـ (ما أتى مثنى من أسماء الناس لاتفاق الاسمين) نحو (الثعلبتان) وهما: ثعلبة بن جدعاء ابن ذهل، وثعلبة بن رومان بن جندب، اللذين قال فيهما عمرو بن مُلَقِط الطائي:

يأبَى لَنا الثَّعْلَبَتانِ الَّذي
قَالَ خُبَاجُ الأَمَةِ الرَّاعِيَةْ(٣٨)

على أن التغليب لا يقتصر على الأسماء والأعلام، بل يكون أيضًا في الألقاب، كقولهم لقيس ومعاوية ابني مالك بن حنظلة (الكُرْدوسَان)، وقولهم لعبس وذبيان: (الأجْرَبان)، قال عباس بن مرداس يخاطب هوازن مهددًا:

إنّي أظُنُّ رَسُولَ اللهِ صَابَحَكُمْ
جَيْشًا لهُ في فَضَاءِ الأرضِ أرْكَانُ
فيهم سُلَيْمٌ أخُوكُمْ غيرُ وَادِعِكُمْ
والمُسْلِمُونَ عِبَادُ اللهِ غَسَّانُ

وفي عِضَادَتِهِ اليُمْنَى بَنُو أسَدٍ
والأجْرَبَانِ بَنُو عَبْسٍ وذبْيَانُ[٣٩]

ثم إن للعرب أسلوبًا في زيادة حروف الأسماء إذا أرادت المبالغة، أو التشويه والتقبيح، فقولهم: (طِرِمَّاح) لمن أفرط طوله، وأصله (الطَّرَحُ) لكنهم شوهوه لما شُوِّهت صورته، ولمن يكثر الارتعاش (رَعْشَنُ)، ولشديد الصلابة (صِلْدِم)؛ لأن أصله (صَلْدٌ)، وجعلوا منه (سِمْعَنَّةٌ)، و(نِظْرَنَّةٌ) لمن تُكثر التسمُّع والتنظّر، ثم منه كبيرٌ، وكُبارٌ، وكُبَّار، وطُوَالٌ، وطُوَّلٌ[٤٠].

إن ابن فارس وهو يقدم المصطلح إنما ينظر للدلالة التي يؤديها ذلك المصطلح، دون أن يتقيد بما تعارف عليه أرباب الصناعة في جملته، ونحن إذا أنعمنا النظر في استعماله وجدنا المعنى يرفده، والعقل لا يأباه، بل ربما كان استعماله أقرب إلى الحس اللغوي، فمثلاً يقرر النحاة أن (ما) تكون اسمًا وتكون حرفًا، وتشكل في هذين النوعين بأشكال عدة[٤١].

وهي عِنْده – كما هي الحال عند غيره – تكون للتعجب، والاستفهام، والذمّ[٤٢]، ولا يفرق بين هذه الأغراض غير الإعراب، لكن النحاة لم يضعوا (ما) في أدوات الذّم، وابن فارس يعبر بالذم هنا عن النفي، ففي قولنا: (مَا أَحْسَنَ زيدٌ) الأمر واضح فالإعراب هو الذي يفرق بين مراد المتكلم في أي غرض من هذه الأغراض، ففي حال التعجب نقول: (مَا أَحْسَنَ زيدًا!)، وفي حال الاستفهام نقول: (ما أَحْسَنُ زيدٍ؟)، أما في حال النفي فنقول: (ما أَحْسَنَ زيدٌ)؛ أي (لم يحسن زيد). إن المؤدى الدلالي للنفي هو الذي قاد ابن فارس لأن يدخله تحت مفهوم الذّم، وذلك أنا لو وازنّا بين من أحسن عمله ومن لم يحسن، لوجدنا الذي أحسن في عداد الممدّحين، والذي لم يحسن في زمرة المذمومين.

وابن فارس يعطي الإعراب قيمة كبيرة في تمييز المعاني، وأهمية في الوقوف على أغراض المتكلمين، ويقرن إلى الإعراب أهمية التصريف، فبهما معًا يقع الإفهام من القائل، والفهم من السامع، فبالحركات تفرق العرب بين المعاني، ليس بحركات الإعراب الواقعة على أواخر الكلم فقط، بل بتلك الحركات التي تقع في أوساطها، فقولنا: (مِفْتَح، مَفْتَح) يكون الأول للآلة التي يفتح بها، كما يقع الثاني لموضع الفتح، وهكذا يفرق بالحركات بين: (مِحْلَب، ومَحْلَبٍ)، ومِقَصٍّ ومَقَصٍّ)، ومن طريق التصريف نقول: (وَجَدَ) فتكون مبهمة، فإن صرفناها وقلنا (وُجْدًا) أو (وِجْدانًا) أو (مَوْجَدَةً) أو (وَجْدًا) تبين السامع المعنى، فجعل الأولى للمال، والثانية للضالة، والثالثة للغضب، والرابعة للحزن. وللناظر بعد ذلك أن ينظر كيف تتحول المعاني بالإعراب، كما تتحول بالتصريف، وكيف تنتقل من جهةإلى أخرى بهما[٤٣].

ومعلوم من كتب النحاة أن النعت هو الوصف، نسب الأول إلى الكوفيين، ونسب الثاني إلى البصريين[٤٤]، وابن فارس ينظر إلى المعنى الدلالي الذي يقتضيه كل مصطلح، ويرى أنهما غير مترادفين، فيكون النعت في المحمود، أما الوصف ففي المحمود وفي غيره، وقد أسند هذا الرأي إلى الخليل رحمه الله. لكن ابن فارس يضيف إلى هذه المعاني معنى آخر للنعت، هو استعماله في تخليص اسم من اسم، في نحو (زيد العطّار)، و(زيد التميمي)، فكل خلص بنعته من الذي شاركه في اسمه.

ويضيف إلى ذلك وظيفة أخرى يؤديها النعت وهي حمل معنى المدح والذّم، فتقول: (زيدٌ العاقلُ) و(زيدٌ الجاهلُ)، فيخلص الاسم من غيره بالنعت الذي له، وعلى وجه الحمد والمدح تجري أسماء الله جلّ وعزّ: لأنه المحمود المشكور المثنى عليه بكل

لسان، ولا سميّ له سبحانه[٤٥]. ولذلك قال مرة: «والعرب تنعت بالواو، يقولون: مَرَرْتُ بالظريف والعاقل»[٤٦].

ومذهب الكوفيين أن النعت إنما يؤخذ عن الفعل نحو: (قامَ فهو قائم)، قال ابن فارس: «وهو الذي يسميه بعض النحويين الدائم، وبعض يسميه اسم الفاعل، وتكون له رتبة زائدة على الفاعل»[٤٧]، وفي هذا يختصم البصريون والكوفيون، فقد روى الزجاجي، عن ثعلب قوله: «كلمت ذات يوم محمد بن يزيد البصري، فقال: كان الفراء يناقض، يقول (قائم) فِعْلٌ، وهو اسم لدخول التنوين عليه. فإن كان فعلاً لم يكن اسمًا، وإن كان اسمًا فلا ينبغي أن يكون فعلاً. فقلت: الفراء يقول: (قائمٌ) فعلٌ دائم، لفظه لفظ الأسماء؛ لدخول دلائل الأسماء عليه، ومعناه معنى الفعل؛ لأنه ينصب فيقال: قائم قيامًا، وضاربٌ زيدًا، فالجهة التي هو فيها اسم ليس هو فيها فعلاً، والجهة التي هو فيها فعلٌ ليس هو فيها اسمًا»[٤٨]. وهناك مجلس آخر رواه الزجاجي لهذه المسألة بين أبي العباس ثعلب وأبي الحسن محمد بن كيسان[٤٩].

لقد أدرك ابن فارس التداخل المصطلحي في العلوم العربية، وتتبع أصول بعض المصطلحات وما اعتراها من تطور وتداخل: نتيجة ازدهار العلوم الإسلامية، التي لم تهمل الإرث العلمي العربي، بل أخذت تنميه وتطوره. فقد نُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائط شرطت، فألفاظ مثل (الإيمان والكُفْر، والنِّفَاق) ونحوها عرفت عند العرب بمعان غير المعاني التي أسبغتها عليها الشريعة الإسلامية، ففي إرثهم يعلمون أن لفظ المؤمن من الأمان، وأن الإيمان هو التصديق، لكن الشريعة الإسلامية زادت شرائط وأوصافًا بها يسمى المؤمن بالإطلاق مؤمنًا، وكذلك الإسلام والمسلم، إنما تعرف العرب منها إسلام الشيء، ولم تكن تعرف شرائط الشرع وأوصاف المسلم فيه[٥٠]، والكُفْرُ، لم تكن تعرف العرب منه غير الغطاء والستر، وعن (المنافق) الذي عدَّه ابن قتيبة مما جاء به الإسلام، ولم تكن العرب تعرفه، وهو يعني قومًا أبطنوا غير ما أظهروه، وأن العرب لم تعرف منه إلا نافقاء اليربوع، كما أنهم لم يعرفوا من (الفِسق) إلا قولهم: (فَسَقَتْ الرُّطَبَةُ) إذا خرجت من قشرها[٥١]، وجاء الشرع فبين أن الفسق يعني الإفحاش في الخروج عن طاعة الله. وهناك ألفاظ كالصَّلاة والرُّكُوع والسُّجُود كانت العرب تعرف معانيها، ولكن الشريعة زادت عليها معاني جديدة حتى غدت المعاني الأصلية لها كأنها فرعية لما أصبحت هذه المصطلحات عليه من المعاني، وكثير عن ذلك من ألفاظ العبادات كالصِّيام مثلاً: فالعرب تعرف أنه الإمساك والوقوف، قال النابغة:

خَيْلٌ صِيَامٌ، وأُخْرَى غَيْرُ صَائِمَةٍ
تَحْتَ العَجَاجِ، وخَيْلٌ تَعْلُكُ الُّلجُمَا

ولكن الشريعة زادت النيَّة على ذلك، وحظرت الأكل والشراب والمباشرة وغيرها على الصائم، ثم الحَجُّ، والزَّكاةُ، والجهَادُ، وغيرها مما حولتها معانيها الشرعية إلى مصطلحات تكاد تكون بعيدة مختلفة عما هو مألوف في لغة العرب، هذا التحول رصده ابن فارس، إن في ألفاظ الشريعة، أو في مصطلحات العلوم الأخرى، ورأى أن الوجه إذا سئل الإنسان عن شيء من ذلك، فجدير به أن يقول مثلاً: «في الصلاة اسمان، لغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم ما جاء به الإسلام، وهو قياس سائر العلوم كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسمان لغوي وصناعي»[٥٢]، وهو الذي نلحظه اليوم في حدود بعض هذه العلوم مما اجتهد فيه أصحاب الصناعة من فقهاء أو غيرهم من

أصحاب الاختصاص العلمي مما يسمونه: الحد اللغوي، والحدّ الاصطلاحي.

وعلى الرغم من استخدام ابن فارس مصطلحات النحاة في عصره، إلا أنه يعطي المعاني اهتمامًا كبيرًا، فمثلاً عندما تحدث عن دخول ألف التعريف ولامه على الأسماء تحدث عن دخولها على الاسم المتمكن وغير المتمكن، وأنها تدخل لتدل على غرض التعريف وتحديد الجنس، إلا أنها تكون بمعنى (الذي) كما في قولنا: (جاءني الضاربُ عمرًا)، وقد تكون للتفخيم في نحو (الفَضْل، والعبَّاس)، وربما دخلت على الاسم وصفًا لا لجنس ولا لشيء من المعاني، كما في (الكوفة، والبصرة) ونحوهما[٥٣].

وفي حديثه عن (سَوْفَ) جعلها للتأخير، والتنفيس والأناة[٥٤]. ونظر إلى معاني (كَانَ) وما يدل عليه هذا الفعل، فجعل إلى جانب المضيّ (القُدْرَة) كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**مَا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا**﴾[٥٥] أي: ما قدرتم، وكذلك هي بمعنى (صَارَ) كما تكون بمعنى (الرُّهُون) كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلا بَشَرًا رَسُولاً**﴾[٥٦] أي: هل أنا إلا بشر، وتكون بمعنى (ينبغي) نحو التي في قوله عز وجل: ﴿**قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا**﴾[٥٧] أي ما ينبغي لنا[٥٨].

ولست محدثك عن (كِلاَ) وما ورد لها عنده من المعاني، الأمر الذي جعله يعتذر عن التفصيل في كتاب (الصاحبي): لأنه كان قد أفرد لوجوهها كتابًا مستقلاً[٥٩].

واهتمام ابن فارس بالمعنى الدلالي للمصطلح يجعله يتتبع جميع المعاني المحتملة، ولا يترك القارئ دون تمثيل ذلك وبيانه، ففي (لَعَلَّ) مثلاً، جعلها للاستفهام، والشَّك، والترجي الذي يقول عنه بعضهم التوقع، كما تكون بمعنى (عَسى، وكي)، وروى وجهًا بعيدًا فيها عن الكسائي: إذا اتصلت بها (ما)، فيكون معناها (كأنّما، وأنّما)، وأنكر الفراء هذا الوجه[٦٠].

ومثل ذلك حديثه عن (يا)، التي وظيفتها الأولى النداء، فهي تكون للدعاء، والتعجب بقسميه في المدح والذم، والتلهف، والتأسف، والتنبيه، كما تكون للتلذذ[٦١]، بل إنَّ المتتبع لأقواله في بيان وجوه (الخَبَر) الذي هو الإعلام، أو هو (الخُبْرُ) الذي يعني العِلْم، لا يكاد يشك في بحر علمه وفقهه بالعربية، في عبارة موجزة، لم يشبها تكلف، ولم يفسدها تعقيد، وكل ذلك يعكس دقة ابن فارس في الكشف عن المعاني المتقاربة أو المتشابهة، لقد فرق بين الاستخبار والاستفهام، فقال: «إن أول الحالين الاستخبار؛ لأنك تستخبر فتجاب بشيء، فربما فهمته، وربما لم تفهمه، فإذا سألت ثانية فأنت مستفهم، تقول: أفهمني ما قلته لي... والدليل على ذلك أن الباري جل ثناؤه يوصف بالخُبْر، ولا يُوصف بالفهم»[٦٢]، ثم بيَّن أن (الخَبَر) إفادة المخاطب أمرًا في ماضٍ من زمانٍ، أو مستقبل، أو دائم، كما يضيف أن الخبر يكون واجبًا،وجائزًا، وممتنعًا، وأن المعاني التي يحتملها لفظ (الخبر) كثيرة منها: التعجب، والتمني، والإنكار، والنفي، والأمر. وقد ضرب ابن فارس مثالاً للأمر بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِن**﴾[٦٣] ناظرًا إلى المعنى لا اللفظ، فمؤدى الخبر هنا أمرهن بالتربص.

وكذلك من معاني الخبر: النهي، والتعظيم، والدعاء، والوعد، والوعيد، والإنكار، والتبكيت. وقد يكون اللفظ خبرًا، والمعنى شرطًا وجزاء، كما يكون خبرًا والمعنى دعاء وطلبًا[٦٤]، وما قيل عن هذا يقال عن كثير من المصطلحات كالاستخبار الذي هو الاستفهام، والأمر. فقد فرّع ابن فارس

المصطلح الدلالي في كتاب الصاحبي

الاستخبار بحسب المعاني إلى (تعجب، وتفخيم، وتفجع، وتبكيت، وتقرير، وتسوية، واسترشاد، وإنكار، وعَرْض، وتحضيض، وإفهام، وتكثير، ونفي، وإخبار، وتحقيق)، وأضاف إلى هذه المعاني معنى لطيفًا وسمه بالدقة في باب الاستفهام، وهو أن يوضع الاستفهام في الشرط وهو في حقيقته جزاء، كقوله عز وجل: ﴿أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾(٦٥)، وتأويل الكلام: أَفَهُمُ الخالدون إن مِتَّ؟ ومثله أيضًا قوله عز وجلّ: ﴿أَفإِنْ مَاتَ أَو قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾(٦٦) وتأويله: أفتنقلبون على أعقابكم إن مات؟(٦٧).

كما فرّع الأمر بقسميه من لفظ: (افْعَلْ، ولْيَفْعَلْ) إلى المعاني التي يحتملها لفظ الأمر، وهي: (المسألة، والدعاء، والوعيد، والتسليم، والتكوين، والنَّدب، والتعجيز، والتعجب، والتمني، والوجوب، والتلهف، والتحسر، والخبر)، ثم ذكر أن بين النهي والأمر علاقة قوية في كثير من المعاني(٦٨).

وقد أرجع ابن فارس معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء إلى ثلاثة هي: المعنى، والتفسير، والتأويل، وبيَّن أن هذه، وإن اختلفت المقاصد بها متقاربة، فقولنا: المعنى: إنما هو القصد والمراد، فإن قال القائل: عنيت بالكلام كذا وكذا: أي قصدت، كما يجوز أن يكون المعنى هو (الحال)، أي حالهما واحدة. ثم إن المعنى مشتق من (الإظهار) يقال: (عَنَتِ القِرْبَةُ) إذا لم تحفظ الماء، بل أظهرته، ومنه (عنوان الكتاب)، وربما اشتق المعنى من قول العرب: عَنَتِ الأرضُ بِنَباتٍ حَسَنٍ: إذا أنبتت نباتًا حسنًا...

أما التفسير: فإنه (التفصيل) كما قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾(٦٩) قال: تفصيلاً، وأما اشتقاقه فمن (الفَسْر) الذي هو بمعنى (البيان)..

وأما التأويل: فآخر الأمر وعاقبته، واشتقاقه من (المآل)، وهي العاقبة والمصير، قال عبدة بن الطبيب:

وللأحِبَّةِ أيَّامٌ تَذَكَّرُها
ولِلنَّوى قَبْلَ يَوْمِ البَيْنِ تَأْوِيلُ(٧٠)

إن مما يؤكد الفرق الدلالي في المصطلح بين المعاني اللغوية والمعاني الصناعية توظيف بعض المصطلحات فيما هي ليست له، فقد يسند المتكلم الفعل إلى فاعل ليس هو فاعل في الحقيقة، بل قد يكون الفعل واقعًا عليه هو، ومع ذلك لا يقال عنه إلا فاعل، ففي (مَاتَ زيدٌ، انكسر الزُجاجُ، واخضرَّ النباتُ) ونحوها لا يقول النحوي عن الأسماء المسند إليها هذه الأفعال إلا (فاعلاً). وقد تتبع ابن فارس هذا وبيَّن أنه من سنن العرب إضافتها الفعل إلى ما ليس فاعلاً في الحقيقة، فهم يقولون: (أَرَادَ الحائطُ أَنْ يَقَعَ)، وفي كتاب الله جلَّ ثناؤه: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنْقَضَّ﴾(٧١)، وأورد عليه من الشعر العربي ما يجلي غموضه، ويدفع التوهم(٧٢).

ثم عرج إلى إطلاقهم الواحد، وهم يعنون الجماعة(٧٣)، نحو قولهم: (ضيف وعدو)، قال الله تعالى: ﴿هؤلاء ضيفي﴾(٧٤)، وقال سبحانه: ﴿ثم يخرجكم طفلاً﴾(٧٥).

وفي الشعر كثر استعمال هذا الأسلوب من نحو قول العباس بن مرداس:

فَقُلْنَا أَسْلِمُوا إِنَّا أَخُوكُمْ
وَقَدْ بَرِئَتْ مِنَ الإِحَنِ الصُّدُورُ(٧٦)

وما أنشده سيبويه من قول الشاعر:

كُلُوا في نِصْفِ بَطْنِكُمُ تَعِيْشُوا
فَإِنَّ زَمَانَكُمْ زَمَنٌ خَمِيْصُ[٧٧]

ومثل هذا الباب باب تطلق فيه العرب لفظ الجمع، وهي تريد واحدا أو اثنين، أو تصف الجميع بصفة الواحد، أو مخاطبة الواحد بلفظ الجمع، وهذا كله معلوم في الأسلوب القرآني خاصة، وأدلة الشعر والنثر زاخرة بهما. وتتبع هذه الأبواب أبواب قريبة منها ذات صلة وثيقة بطبيعة مخاطبة العرب، وتفننها فيها في مخاطبة الواحد خطاب الجمع، أو تحويل الخطاب من الشاهد إلى الغائب، أو من الغائب إلى الشاهد، إلى غير هذا مما توسع فيه البلاغيون بعد ذلك[٧٨].

وابن فارس لا ينفك يستخدم مصطلحات الكوفيين كلما سنحت له سانحة، فالفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال يسميه راهنا، كما يسمي المبالغة تكثيرًا[٧٩]، والكتاب في عموم مصطلحاته كوفي النزعة والمذهب.

وقد سمّى الزيادة في الفعل أو الاسم بسطا، وجعل القبض الذي يعني الحذف اختصارًا في محاذاة البسط، وهو ما يسميه النحويون ترخيما، وجوزه في ضرورة الشعر، وجعل اصطلاح المحاذاة لكل كلام يؤتى به على وزن سابقه لفظا - وإن كانا مختلفين - كقولهم: (الغدايا والعشايا) وقولهم: (أعوذ بك من السامة واللامة) ونحو ذلك، وهو غير ما عرف بالإتباع الذي عقد له ابن فارس بابا آخر، ووصفه بأن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إشباعًا وتأكيدًا، وهو الذي وصفه بعض العرب بقوله: هو شيء نتد به كلامنا، كقولهم: ساغب لاغب، وهو خب ضب ونحو ذلك. وقد ألف ابن فارس فيه كتابا سماه (الإتباع والمزاوجة) وهو مطبوع[٨٠]. كما سمى الحذف الذي يعتري الأفعال والأسماء والحروف إضمارًا، وهو لا شك أسلوب تنهجه العرب في كلامها، ويستدل منه على فصاحتها[٨١].

أما إحلال كلمة محل أخرى، فأسماه ابن فارس (التعويض)، كأن يقيموا الفعل الماضي مقام الراهن، أو المصدر مقام الأمر، أو الفاعل أو المفعول مقام المصدر، أو المصدر مقام الفعل، أو الفعل مقام الحال، أو إقامتهم بعض الصيغ مقام أخرى، كوضعهم (فَعِيْلاً) في موضع (مُفْعَل) أو (مُفْعِل)، أو استخدامهم (مَفْعُولاً) بمعنى (فَاعِل)، وهذا أمره واضح معلوم عند شداة العربية وطلابها[٨٢].

وبعد، فكتاب (الصاحبي) كتاب في اللغة بمعناها الواسع الذي يندرج تحته جميع علومها، فهو في الشعر كما هو في النحو، والتصريف، والبلاغة، والنقد، وعلوم القرآن، كتاب جمع من فنون العربية أطايبها، وتوشح بفنونها المختلفة، فكان خفيفًا على النفس، سائغًا للفهم، واستحق أن يودع خزانة (الصاحب) الجليل كافي الكفاة. وهو كتاب مليء بمصطلحات كثيرة في فنون العربية كلها، ولكثرة مصطلحاته، وتداخلها في المعاني والدلالات، رأيت أن أجعل هذا البحث توطئة لدراستها واستقصائها وتأصيلها، فالمقام عندها يطول، والحديث في صحبة أبي الحسين أحمد بن فارس لن يملّ، والله المستعان، وهوحسبنا ونعم الوكيل. ■

الحواشي

(١) هما أبو العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى ٢٨٥هـ، وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب المتوفى ٢٩١هـ.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ج.
(٣)
Th. Schippan, Einfuhung in die Semasicologie Leipzig 1979.
(٤) انظر القواعد العامة لوضع المصطلحات العلمية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مج ١١ : ٣٧، نقلاً عن الأسس اللغوية لعلم المصطلح: ١٢ - ١٣.
(٥) الصاحبي: ٥.
(٦) انظر بحوث وباحثون، والمصطلح النحوي: ١٦٣ - ١٦٥.
(٧) انظر إنباه الرواة: ٢٧٨، وانظر أيضًا بحوث وباحثون، (منطق أرسطو والنحو العربي): ١٦٩.
(٨) انظر إنباه الرواة: ١/٩٥، ونزهة الألباء: ٣٢٠.
(٩) إنباه الرواة: ١/٩٣.
(١٠) يتيمة الدهر: ٣/٤٠.
(١١) وفيات الأعيان: ١/١٠٠.
(١٢) نزهة الألباء:٣٢٠.
(١٣) انظر إنباه الرواة: ١/٩٤.
(١٤) انظر خطبة الكتاب، ثم انظر الصفحة ٨، وانظر أيضًا: الصفحة ٢٨٥، لترى صدق الرجل وحسن أمانته.
(١٥) انظر نهاية خطبة الكتاب: ٥، وانظر أيضًا المجمل:٢/٧٥٢ (قزت)، وتمام فصيح الكلام: ٣٥.
(١٦) انظر الصاحبي: ٧ - ٨.
(١٧) الصاحبي: ٢١.
(١٨) طه: ٦٣.
(١٩) هي قراءة أبي عمرو بن العلاء، انظر معاني القرآن: ٢/١٨٣.
(٢٠) الصاحبي: ٢٩ - ٣٠
(٢١) معاني القرآن:٢/١٨٤.
(٢٢) أساس البلاغة: ٢/٤٨٦ (نهك).
(٢٣) الصاحبي: ٩٦ - ٩٧
(٢٤) الكتاب: ١/ ٢١٩ - ٢٢٠.
(٢٥) الحجرات: ١١.
(٢٦) انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٢/ ٥١.
(٢٧) يوسف: ٤٢.
(٢٨) الصاحبي: ٦٤.
(٢٩) الصاحبي: ٩٧.
(٣٠) الصاحبي: ٥٥.
(٣١) الصاحبي: ٥٣.
(٣٢) كتاب الأضداد: ٢٧ - ٣٢.
(٣٣) الصاحبي: ٥٧.
(٣٤) الصاحبي: ٩٧.
(٣٥) الصاحبي: ١١٤ - ١١٧.
(٣٦) إصلاح المنطق: ٤٠١ - ٤٠٢، وفيه البيتان الأولان، ثم انظر شرح أبيات إصلاح المنطق: ٦٠٩، وانظر البيت الأول في المخصص: ١٣/ ٢٢٧.
(٣٧) المخصص: ١٣/ ٢٢٧.
(٣٨) إصلاح المنطق: ٤٠٣، شرح أبيات إصلاح المنطق: ٦١٢.
(٣٩) الصاحبي: ١٢١، إصلاح المنطق: ٤٠٥، شرح أبيات إصلاح المنطق: ٦١٣، المخصص: ١٣/٢٣٠.
(٤٠) الصاحبي: ١٢٢.
(٤١) انظر التعليقة على كتاب سيبويه: ١/ ٨ - ١٤.
(٤٢) الصاحبي: ٥٥، ٣٠٩.
(٤٣) الصاحبي: ٣٠٩ - ٣١١.
(٤٤) شرح المفصل: ٣/٤٧، وانظر المصطلح النحوي: ١٦٥ - ١٦٦.
(٤٥) الصاحبي: ٩٨
(٤٦) الصاحبي: ٢٦٢.
(٤٧) الصاحبي: ٤٦٣.
(٤٨) مجالس العلماء: ٢٦٥.
(٤٩) مجالس العلماء: ٢٤٤.
(٥٠) تأويل مشكل القرآن الكريم: ٣٦٦.
(٥١) تفسير غريب القرآن: ٢٩، ٦٩.
(٥٢) الصاحبي: ٨٥ - ٨٦.
(٥٣) الصاحبي: ١٢٥.
(٥٤) الصاحبي: ٢٣٠.
(٥٥) سورة النمل: ٦٠.
(٥٦) الإسراء: ٩٣.
(٥٧) النور: ١٦.
(٥٨) الصاحبي: ٢٤٦ - ٢٤٧.
(٥٩) الصاحبي: ٢٥٠ - ٢٥١، وكتابه هذا هو (مقالة كلا وما جاء منها في كتاب الله)، نشره المرحوم عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، وطبع بالمطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٤هـ ضمن كتاب (ثلاث رسائل).
(٦٠) الصاحبي: ٢٦٧.
(٦١) الصاحبي: ٢٨٨.
(٦٢) الصاحبي: ٢٩٢.
(٦٣) البقرة: ٢٢٨.
(٦٤) الصاحبي: ٢٨٩ - ٢٩١.
(٦٥) الأنبياء: ٣٤.
(٦٦) آل عمران: ١٤٤.
(٦٧) الصاحبي: ٢٩٢ - ٢٩٦.
(٦٨) الصاحبي: ٢٩٨ - ٣٠٤.
(٦٩) الفرقان: ٢٣.
(٧٠) الصاحبي: ٣١٢ - ٣١٥، وانظر مقاييس اللغة: ٤/٥٠٤، ٤/ ١٤٨، ١/ ١٦٢.



(٧١) الكهف: ٧٧.

(٧٢)الصاحبي: ٣٤٦.

(٧٣) انظر الصاحبي: ٣٤٨.

(٧٤) الحجر: ٦٨.

(٧٥) غافر: ٦٧.

(٧٦) انظر مجاز القرآن: ١/ ٧٩، ١٣١، وتأويل مشكل القرآن: ٢١٩.

(٧٧) الكتاب: ١/ ١٠٨، ومعاني القرآن: ١/ ٢٠٧.

(٧٨) الصاحبي: ٣٤٩ - ٣٦٣.

(٧٩) الصاحبي: ٣٦٤ - ٣٧٣.

(٨٠) الصاحبي: ٤٥٨.

(٨١) الصاحبي: ٣٨٦ - ٣٩٣، وانظر ٤٦٩ منه.

(٨٢) الصاحبي: ٣٩٤ - ٣٩٧ .

المصادر والمراجع

ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبدالرحمن بن محمد.

- نزهة الألباء في طبقات الأدباء،تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٧م.

الأنباري، محمد بن القاسم.

- كتاب الأضداد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

التهانوني، محمد علي الفاروقي.

- كشاف اصطلاحات الفنون، تح. لطفي عبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣م.

الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن إسماعيل.

- يتيمة الدهر، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، ط ٢. دار الفكر. بيروت، ١٩٧٣م = ١٣٩٣هـ.

حجازي، محمود فهمي.

- الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، (د. ت).

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد ابن محمد بن أبي بكر.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨م.

الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق.

- مجالس العلماء، تح. عبدالسلام محمد هارون، ط ٢. مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود ابن عمر.

- أساس البلاغة، ط ٣. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق.

- إصلاح المنطق، شرح وتح. أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام محمد هارون، ط ٣ . دار المعارف بمصر.

سيبويه: أبو بشر عثمان بن قنبر.

- الكتاب، طبعة بولاق، القاهرة، ١٣١٦/ ١٣١٧هـ.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل.

- المخصص، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة.

السيرافي: أبو محمد يوسف بن الحسن بن عبدالله بن المرزبان.

- شرح أبيات إصلاح المنطق،تح. ياسين محمود السواس، ط ١. الدار المتحدة، دمشق، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل.

- شرح ابن عقيل،تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، ط ١٤. مطبعة السعادة مصر، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا.

- الصاحبي،تح. السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧م.

- تمام فصيح الكلام،تح. مصطفى جواد، ويوسف يعقوب مسكوني (ضمن كتاب رسائل في النحو واللغة)، بغداد، ١٩٦٩م.

- مجمل اللغة، دراسة وتحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، ط١. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م.

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبدالغفار.

- التعليقة على كتاب سيبويه،تح. عوض ابن حمد القوزي، ط١. مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤١٠هـ = ١٩٩١م.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد.

- معاني القرآن، ط ٢. ١٩٨٠م، مصورة عالم الكتب، بيروت.

ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم.

- تأويل مشكل القرآن. شرحه ونشره السيد أحمد صقر، ط٢. المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٤٠١هـ= ١٩٨١م.

ابن القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي ابن يوسف.

- إنباه الرواة على أنباه النحاة،تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م.

القوزي، عوض بن حمد.

- المصطلح النحوي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض (جامعة الملك سعود حاليا). الرياض، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

مدكور، إبراهيم.

- بحوث وباحثون، الكتاب الأول (بحوث). الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

جماليات البديعيات وخصائصها الفنية

الدكتور: الأخضر عيكوس

جامعة قسنطينة - الجزائر

تشكل البديعيات ظاهرة شعرية متميزة في موضوعها وفي شكلها؛ فهي من حيث الموضوع لا تخرج عن كونها قصائد في المديح ؛ ولكنه مديحٌ خاص، مديحٌ يتوسل به صاحبه لنيل هبات الممدوح وعطاياه ، لكن ليس من جوائز عينية تمتلىء بها خزائن الملوك والخلفاء والأمراء في قصورهم الفاخرة ، التي يتمسح المادح ببلاطها...

ولكنه مديحٌ يرجو صاحبه ويتوسل، ويشكو ويبكي ؛ لنيل شفاعة تخلصه يوم القيامة من سعير جهنم ، وهذا مطلبٌ عزيز وغاية بعيدة لا يصل إليها إلا مؤمن تقي أحسن صنعًا في حياته الدنيا ، ولم يفرط في جنب الله.

ولتحقيق هذا المطلب جدّ الشعراء المداح في السعي للحصول على رضا صاحب هذه الشفاعة ، النبي الكريم محمد ﷺ ، بتدبيج قصائد في التغني بشمائله الشريفة، والتشبث بأذياله الطاهرة ، باكين نادمين ، ومتحسرين على ما مضى من أعمارهم في اللهو والفراغ ، ومتطلعين إلى أملٍ في الخلاص والنجاة ، ومشدودين بحنينٍ جارف إلى زيارة البقاع المقدسة ، حيث مقام سيد المرسلين وآله الكرام وعترته الطيبين.

فالبديعيات من حيث المضمون، إذًا، مدائح دينية.

وأما من حيث الشكل، فتعدّ البديعيات - في نظرنا - تحفًا فنية خالدة، شامخة ببنائها المتميّز بصيغته البديعية، التي تهيمن على القصيدة كلها: حيث لا يوجد بيتٌ من أبياتها إلا يتضمن لونًا بديعيًا. يؤكد البديعيون، وأهل البلاغة عامةً، على أنه مصدر الجمال في هذا البيت أو ذاك.

وقد سلك البديعيون في نظم بديعياتهم طريقين:

مقالات

الأول : بناء البيت على اللون البديعي دون التصريح به.

الثاني : ذكر اللون أو التورية عنه في البيت.

وإذا كانت الطريقة الأولى توظف البديع بوصفه صورة وجزءًا من المعنى، تُدرَك دلالته ضمن السياق العام للبيت، فإن الطريقة الثانية توظفه لغرض تعليمي، حيث يبدو المصطلح البديعي في البيت يحمل تسمية، يحاول الشاعر إعطاءها معنى داخل السياق.

موضوع البديعيات

موضوع البديعيات قديمٌ في الشعر العربي - وإن بدا لبعضنا موضوعًا جديدًا - فبداياته تعود في ظننا إلى أول قصيدة دبجت في مدح النبي محمد ﷺ ، والاعتذار إليه، وطلب عفوه وصفحه. وكانت تلك القصيدة من إبداع **كعب بن زهير**، كما هو معروف؛ وهي قصيدته «بانت سعاد» التي أطلق عليها اسم «البردة».

ففي هذه القصيدة ومضاتٌ معنوية، تخلع هالة من العظمة والجلال على النبي الكريم الحليم، الذي جاء إلى الناس بنور الهداية، مبددًا ظلمات الجهل، وناصرًا للحق، وماحقًا للظلم والبغي والباطل:

نُبّئتُ أنّ رسولَ اللهِ أوْعَدَنِي
والعَفْوُ عِنْدَ رسولِ اللهِ مأمُولُ

إنَّ الرّسولَ لَنورٌ يُسْتَضَاءُ به
مُهَنَّدٌ مِنْ سيُوفِ اللهِ مَسْلُولُ

وقد تبلور غرض المديح النبوي ومديح آل البيت فيما عرف بالهاشميات على يد الكميت بن زيد.

ولعل أزهى مرحلة عرفها المديح النبوي تلك المرحلة التي شهدت نشوء «المولديات» ونموّها وازدهارها في المغرب العربي، ثم في مصر والعالم الإسلامي[1].

وتبرز في فن المولديات مظاهر الاحتفال بمولد النبي محمد ﷺ ، كما تبرز شمائل سيرته المعطرة بمختلف جوانبها المنطوية على معجزاته الساطعة وكراماته الخارقة.

والمولديات لا تلتزم ألوان البديع، ولا تتقيد ببحرٍ معين، أو قافية محددة، وهذا ما يميّز البديعيات عنها. ثم إن البديعيات تتميز عن المولديات بتكلّف ألوان البديع والعناية بها إلى درجة يتوهم الباحث معها أنها منظومات في فنون البديع[2]. وهي في الواقع ليست كذلك؛ بل إنها توظف البديع لخدمة غرضها الأسمى، وهو تجديد الصلة بشفيع الأنام وآله وصحابته الكرام، الذين سكنوا البقيع، وأناخوا بسلم وذي سلم، وهي الأماكن المقدسة التي طالما تغنّى بها البديعيون، وتلذذوا بذكرها على ألسنتهم:

إنْ جئْتَ سلْعًا فَسَلْ عَنْ جِيرَةِ العَلَمِ
واقْرِ السَّلاَمَ عَلَى عُرْبٍ بِذِي سَلَمِ

فسلع : موضع بقرب المدينة، وذو سلم: بالحجاز، والعلم: جبل فرد شرقي الحاجر، يقال له «أبان»، فيه نخلٌ وواد، وإنما ذكر هذه الأماكن لكونها مجاورة لقبر الرسول ﷺ [3].

ويلاحظ أن صفي الدين الحلّي قد افتتح بديعيته بهذا البيت، وقد اتكأ فيه على جناسٍ مشوب (سلعًا = سل عن)، وجناس اشتقاق (السلام = سلم)، وإن هذا البيت عنده يعدّ من براعة الاستهلال التي عدت من البديع، وهي في الحقيقة ليست منه؛ بل هي معيار نقدي يهدف إلى ضبط أسس مقدمات الكلام، مراعاة لمقتضى الحال وطبيعة المقام؛ وإنما سجلت هذا لأؤكد أن

جماليات البديعيات وخصائصها الفنية

هنالك جملة من المصطلحات الفنية عدت من البديع وهي ليست منه(٤).

بنية البديعيات وخصائصها الفنية

جميع أبيات البديعية تصبّ في غرض واحد هو مدح النبي ﷺ وآله وصحبه، والتشوّق إلى زيارة مقامه الكريم، والتشبث بأذياله الطاهرة؛ ليكون شفيعًا لنا جميعًا يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون، وذكر سيرته المعطرة الحافلة بالمواقف الخالدة.

وأول من طرق هذه المعاني الشاعر **البوصيري** في قصيدته «البردة»، التي طبّقت شهرتها الآفاق، وعارضها الشعراء، وقلدوها، ونسجوا على منوالها، ولكنهم لم يبلغوا شأوها.

وفي مقدمة هذه القصيدة تلوح فضاءات الأماكن المقدسة؛ «ذي سلم، وكاظمة، وإضم»، ويمزج الدمع بالدم، ويتشوف الشاعر معالم البقاع المطهرة من خلال هبوب الرياح، ووميض البرق في جوف الظلام الدامس:

أمِنْ تذكُّرِ جيرانٍ بِذِي سَلَمِ
مَزَجْتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ

أمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ كَاظِمَةٍ
وَأَوْمَضَ البَرْقُ فِي الظَّلْمَاءِ مِنْ إِضَمِ

فَمَا لِعَيْنَيْكَ إِنْ قُلْتَ اكْفُفَا هَمَتَا
وَمَا لِقَلْبِكَ إِنْ قُلْتَ اسْتَفِقْ يَهِمِ

بهذه الأبيات المنسابة يفتتح البوصيري بردته الخالدة، التي يخيل إليّ أنها النواة الأولى لنشوء فن البديعيات، بوصفها لونًا شعريًا متفردًا.

وقد بدا البوصيري في هذه القصيدة رجلاً زاهدًا، يتجرع مرارة الندم على ما مضى من عمره ضائعًا، لم يُعدّ فيه العدّة للقاء بارئه بعمل صالح كان صنعه في دنياه. وضمّن قصيدته هذه أبياتًا في الحكمة، عبّر من خلالها عن بصيرةٍ نافذة بطبيعة النفس البشرية، الميّالة إلى الدعة والكسل.

والنَّفْسُ كالطِّفْلِ إنْ تُهْمِلْهُ شَبَّ عَلَى
حبِّ الرَّضَاعِ وإنْ تَفْطِمْهُ يَنْفَطِمِ

ويلاحظ أن هذه العاطفة الحارة المفعمة بأحاسيس الشوق والندم والحسرة هي التي ستبقى مهيمنة على القصيدة البديعية، مهما تبدل شكل بنية أبياتها، من حيث التصريح باسم النوع البديعي، أو التلميح إليه، أو التورية عنه.

وإلى جانب هذه العاطفة التوّاقة إلى لقاء الحبيب الذي يتعلق الشعراء بأحلام طيفه، تبدو في البديعية ومضات صوفية زاهدة.

ولا تخلو البديعية من إشاراتٍ تاريخية خاصة بسيرة الرسول ﷺ ، مثلما تصوّر ذلك المولديات التي بدت، في نظرنا، نظمًا شعريًا في السيرة النبوية وتأريخًا لأحداثها العظام المعبرة عن عظمة النبي، وعما تفرّد به من خوارق المعجزات والكرامات:

خيْرُ النَّبِيِّنَ، والبرْهَانُ مُتَّضِحُ
في الحجْرِ عقْلاً ونَقْلاً واضِحِ اللَّقَمِ(٥)

فالإشارة هنا، عبر التورية، تؤكد أن الدليل والبرهان على أن الرسول مفضلٌ على جميع الأنبياء قائم في سورة الحجر(٦).

وفي البديعية أيضًا إشاراتٌ إلى غزوات الرسول ﷺ وحروبه ضد الكفار والمشركين:

أَفْنَى جُيُوشَ العِدَا غَزْوًا فلَسْتَ تَرى
سِوَى قَتِيلٍ ومَأْسُورٍ ومُنْهَزِمِ(٧)

وفيها كذلك إشارات إلى كراماته، كقصته مع الذئب الذي حيّا النبي وألقى عليه السلام، ومع الجنّي الذي أعلن إسلامه، والثعبان والشاة:

والـذِّئْـبُ سَلّمَ، والجنّيُّ أسْلَم والـ

ثُعْبَانُ كَلَّمَ، والأمْوَاتُ فِي الرّمَمِ(٨)

مَـنْ مِـثْـلُـهُ وَذِرَاعُ الشّـاةِ حَـدَّثَـه

عَـن اسْمِهِ بِلِسَانٍ صَادِقِ الرَّنَمِ(٩)

وكذلك فلقد :

صَارَ الْحَصَى سَمَكًا فِي بَحْرِ رَاحَتِهِ

فَمِنْ نَـوَادِرِهِ تَـسْـبِـيـحُـهُ بِـفَمِ(١٠)

ومن كراماته أيضًا أنه:

لَـوْ شَـاءَ إغْرَاقَ مَن عَادَاه أغرَقَهُم

نَـبْـعُ الأصَـابِـعِ لَمّا فَـاضَ كـالـدّيَمِ

بين البديعيات والمولديات

هـذا وقـد بـقـيت الـبـديـعـيات تـنـظـر في بـعض أغراضها إلى «المولديات». فهي على الرغم من أنها تحاول إحصاء ألوان البديع وتوظيفها في التعبير عن مشاعر الشوق والحنين إلى زيارة قبر النبي ﷺ بالبقيع، والتمسح بأعتاب الكعبة الشريفة، وتذكّر العهود النضرة لمنازل كانت عامرةً بتلاوة القرآن الكريم، كما قال دعبل:

مَـدَارِسُ آيَـاتٍ خَـلَـتْ مِـنْ تِـلاَوَةٍ

وَمَـنْـزِلُ وَحْـيٍ مُـقْـفِرُ الْـعَـرَصَـاتِ

إلا أن بعض البديعيات، ومنها بديعية صفي الدين الحلي، قد بدا عليها طابع النظم أكثر من غيرهـا: فـالإشـارات الـسـابـقـة الـتـي تـومـىء إلى معجزاته ﷺ، وتذكر سيرته الطيبة بصفة عامة، كان قد احتفل بها أصحاب المولديات.

لـذلك نجد الـبـديـعـيـات مـن حـيث أغـراضـهـا وموضوعاتها، لا تختلف عن أغراض المولديات، هذا إن لم تكن المولديات أكثرَ إلمامًا بسيرة الرسول ﷺ في جانبيها التاريخي والديني.

وتعد «مولدية» **عمر الشقراطيسي** المتوفى سنة ٤٦٦هـ، من أعظم ما قيل في مدح النبي الكريم محمد ﷺ، وهي قصيدة طويلة تقع في ثلاثة وثلاثين ومائة بيت، ومطلعها:

الحَمْدُ لِـلّـهِ مِـنّـا بَـاعِـثِ الرّسُلِ

هدى بـأحْمَدَ مِنّا أحْمد السُّبلِ

خيْرِ البريَّةِ مِنْ بَدْوٍ وَمِنْ حَضَرٍ

وأكْرَمِ الخلْقِ مِنْ حَافٍ ومُنْتعِلِ

وقد طارت شهرة هذه القصيدة في الآفاق، وتناقلها الناس، وعارضوها، وكان احتفاؤهم بها كاحتفاء الشعراء والأدباء بقصيدة البوصيري، التي كتبها بعد مرور ما يقرب من مائتي سنة على وفاة الشقراطيسي.

وقد جاءت هذه المولدية عامرةً بالرموز والإشارات التاريخية والدينية، معددة لمعجزات الرسول ﷺ «التي بهرت الكون يوم ولادته، وأضفت عليه آياتٍ بيّنات، جعلته يعرف منعرجًا تاريخيًا لم تعرفه الأمة العربية في سابق أمجادها»(١١).

ومن أبيات هذه القصيدة قوله:

ضَـاءَتْ بمَوْلِـدِه الآفَـاقُ واتّـصَـلَـت

بُشْرى الهَوَاتِفِ في الإشْرَاقِ والطَفَلِ

وصَـرْحُ كِـسْـرى تَدَاعَى مِنْ قَوَاعِدِهِ

وانـقَـضَّ مـنـكسـر الأرجـاءِ ذا مـيـلِ

ونـارُ فـارسَ لمْ تُـوقـدْ ومَـا خَـمَـدَت

مُذْ ألفِ عَامٍ، و«نهر القَوْم» لم يَسِلِ

ومنطِق الذّيبِ بالتصْديقِ معْجزة
مع الذّراع ونطق «العيل» و«الجمَلِ»

خـرّتْ لمبْعَثِـهِ الأوْثَـانُ وانْبَعَثَتْ
ثَوَاقِبُ الشُّهْبِ، ترْمي الجنّ بالشُّعَلِ

وفِـي دُعَـائِكَ بـالأشْجَـارِ حِيـنَ أتَـتْ
تمْشِـي بـأمْرِك في أغْصَـانِـها الذُّلل

وقُلْتَ عُـودِي فعَـادَتْ في مَنـابِـتِها
تِـلْكَ الـعُـروق بـإذْنِ الـلـهِ لَـمْ تَـمِلِ

والسّرحُ بـالشّـام لما جِئْتهَا سَجَدَت
شمّ الـذَوائِـبِ مِنْ أفْنَـانِـها الخُضُلِ

و«الجذْع» حَـنَ لأنْ فَـارَقْـتَهُ أسَـفًـا
حَنِينَ ثـكْلَـى شجَـتْـهَا لوْعَةُ الثُّكْلِ

والشّـاةُ لمَّا مسَـحت الـكَفّ منْك عَلَى
جِـهْـدِ الـهُـزال بـأوْصَـالٍ لَـهَـا فَحـل

سحت بدُرّة شَكْوى الضّرْعِ حافِلة
فروّت الرَّكْبَ بعْدَ النّهلِ بالعَلل[١٢]

ويسجل حمادي عبد الله - في دراسته لهذه القصيدة - أن هذه الأبيات منها ما اشتمل على «ما يزيد عن اثنتي عشرة إشارة تاريخية، بعضها أثبتتها كتب السير الموثوق بصحتها كسيرة ابن هشام مثلاً، وبعضها حفلت بذكره كتب المغازي التي أولت عناية خاصة للجانب الأسطوري، قصد مضاهاة الديانات الأخرى، ورفع نبي الإسلام إلى مستوى الطقوس التي حيكت حول كلّ من موسى وعيسى عليهما السلام»(١٣).

وإنما أثبتّ أبيات الشقراطيسي وتعليق حمادي عليها محاولة مني لتأكيد وتقرير ما ألمحت إليه منذ قليل من أن البديعيات بقيت تنظر في كثيرٍ من الأفكار والصور الخاصة بمدح الرسول ﷺ إلى المولديات: بل إن المولديات هي المنهل الذي شربت منه البديعيات من حيث المضمون، وحتى من حيث الشكل، فإن ملامح الصنعة البديعية قد بدأت ترتسم معالمها في المولديات ذاتها، ويتجلى ذلك في اعتماد أبياتها على ألوانٍ مختلفة من البديع، كالجناس، والطباق، والمزاوجة، والتكرير، وغيرها:

قَـالُـوا مُـحَـمَّـدُ قـد زارَتْ كَـتـائِبُهُ
كـالأُسْدِ تـزْأرُ فِي أنْيَـابِـهـا الـعُصل

فـويـل مـكّـةَ مـن آثـار وطْـأتِـه
ووَيْـل أمّ قُـرَيْـشٍ مِنْ جَـوى الـهَبـل

فجُدْتَ عفْوًا بِفَضْلِ العَفْوِ مِنْكَ ولم
تَـلـم بـألـيـم الـلّـوم والـعَـذَلِ

أضْرَبت بالصّفحِ صَفْحًا عن طَوَائِلِهم
طوْلاً أطَالَ مَقيلَ النّوم في المُقَلِ[١٤]

لا شكّ أن آثار الصنعة اللفظية بادية في هذه الأبيات، وهي - دون ريب - صنعة متعمدة؛ إلا أن شاعر المولديات مع ذلك لم يُوَرّ عن اسم البديع، ولم يصرح به، كما يفعل شاعر البديعيات؛ وهذا واحدٌ من الفروق البارزة بين هذين الشكلين الشعريين اللذين يتخذان من مدح الرسول ﷺ موضوعًا لهما. وإن البديعية تنفرد بمواصفاتٍ خاصة، تجعلها متميزة، ليس عن المولدية فقط، بل عن أي لونٍ أو شكلٍ شعريّ آخر.

فهي قصيدةٌ طويلة ينتظمها بحر البسيط بعروضه المخبونة وجوبًا، وضربه المخبون مثلها على هذه الصور التفعيلية:

مقالات



مستفعلنٌ فاعلن مستفعلن فعلن

مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن

ومن أبرز الزحافات التي تعتور إيقاع هذا البحر «الخبن»، وهو حذف الثاني الساكن من التفعيلة، وهو زحافٌ مقبولٌ عند العروضيين، إذا كان في حشو البيت ما خلا التفعيلة التي تسبق العروض أو الضرب.

ويلاحظ في هذا الشكل الشعري أن البديعيين يهتمون - كعادة الشعراء الفحول - بافتتاحية بديعياتهم، فيُصرِّعُون لها تصريعًا بديعيًا، يحرصون فيه على الاحتفاء بما يسمى براعة الاستهلال، وقلما يشذ شاعر عن هذه القاعدة الفنية. ولا بدّ من أن تكون قافية البديعية قائمة على روي الميم المكسور وجوبًا في عرف البديعيين. وللكسرة دلالةٌ نفسية هامة، توحي بالحسرة والانكسار، والإحساس بالضعف في حضرة الرسول الكريم ﷺ، ومقامه الشريف، وإن كان هذا الانكسار والتحسّر باديًا أيضًا في المعاني والصور والأخيلة، التي تشكّل نسيج البديعية.

والقاموس اللغوي للبديعية قاموسٌ متميز، تهيمن عليه لغةٌ عاطفية رقيقة وشفّافة، وتعكس وجدانًا حيًا مفعمًا بروح الإيمان، ومتشبعًا بالمعاني السامية للدين الإسلامي الحنيف، الذي وجد فيه شاعر البديعيات ملاذه الذي يحميه من الانهيار، ويعصمه من السقوط في هوة اليأس، الذي أطبق على العالم العربي الإسلامي في عصور الانحدار، بسبب تفكك أوصال الدولة العربية، وتعرّض شعوبها لأطماع المحتل الأجنبي.

إن لغة البديعيات لغةٌ وجدانية مفعمة بالمشاعر الدينية، وتصوّر انفعالات صاحبها وتفاعله بمختلف المواقف التي يمليها عليه مقام مديح النبي المختار:

ومبْهم النُصْح قال النّفْس فانحُ بها
فقُلتُ دَعْ عنْكَ لبْث النّفْس لِلْعَدمِ

ولم أدبِّج كلامي إنَّني لَهُم
لأبيضُ الوجه لكنْ سوّدوا قَسَمي

إنّي لأَرْجُو لِنفْسِي حُسْنَ مَخْلِصِهَا
بمدْحِ أحْمَدَ خيْرِ العُرْبِ والعَجَمِ

مَدْحي أكرِّرُه في السّيِّد العَلَم ابْـ
ـنِ السيّد العَلَمِ ابن السيّد العَلَم[١٥]

وليس في البديعية ألفاظٌ وحشية غريبة، وقاموسها يكاد يكون محدودًا ونمطيًا، يتداوله الشعراء فيما بينهم، ويتبادلون الكلمات والمعاني والفكر. وربما المشاعر والعواطف أيضًا، وهي ظاهرة عجيبة! فإننا لو جمعنا ما أُلّف من بديعيات، وقمنا بعملية إلصاق وتبديل لكلماتها وأبياتها، لاستطعنا أن نشكّل ما لا ينتهي من القصائد البديعية. وذلك بسبب اتحاد معانيها، وتشابه مواقفها، وتوافق ألفاظها وترادفها، وكذلك تقارب دلالاتها، وتماثل رؤاها: فالحلي يقول - في وصف الرسول ﷺ موظفًا أسلوب الاطراد:

محمَّدُ المصطَفَى الهَادِي النبيّ أجَلّ
المرسَلِينَ ابن عبْدالله ذِي الكرم[١٦]

ويقول أبو الوفاء العرضي موظفًا الأسلوب نفسه، مع التورية عن اللون البديعي:

محمّدُ نجْلُ عبدالله ابْن آمِنَة
لَهُ اطّرادُ كَمَال منبَعِ الكَرَمِ[١٧]

ويقول عز الدين الموصلي منتهجًا أسلوب العرضي:

محمّد بن عبدالله شَيْبَة جَـ
ـد ابْن عَمْرو كرَام فِي اطّرادِهِم[١٨]

وتقول **عائشة الباعونية** وفق الأسلوب نفسه وفي المعنى ذاته:

محمّد المصْطَفَى ابن الذَّبِيح أبي

الزَّهْرَاءِ جدّ أمِير فئيَةِ الْكَرَمِ(١٩)

وكذلك يفعل ابن حجة الحموي:

محمّد المصْطَفَى ابن الذَّبِيحَيْن الأمِين

أبُو البَتُول خَيْر نَبِيّ فِي اطّرَادِهِمِ(٢٠)

وهذا مثل بيت الموصلي السابق في بنيته حيث ورّى عن النوع البديعي. والصنيع نفسه يقوم به ابن الخلوف:

محمّد، أحْمَد، أصْلٌ تَفَرَّعَ عَنْ

عَمْرو بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ عَنْ قُصَيّهِمِ(٢١)

وقد عبر العربي دحّو عن هذا الأسلوب البديعي بالمشجر؛ وهو سهوٌ منه؛ لأن المشجر لونٌ آخر من ألوان البديع المرئية، التي تمتثل للعين في شكل هندسيّ يشبه الشجرة. وحدُّه عند البديعيين:

«أن ينْظِمَ الشَّاعِرُ بيتًا يُتِمُّ بالكلمة الأولى منه بيتًا يرقمه إلى الجهة العليا، ثم يقرأ البيت بتمامه، ثم يبدل الكلمة الأخيرة، ثم الكلمتين الأخيرتين، ثُمَّ، وَثُمَّ يقهقر على عكس منوال ما تقدم حتى يصل إلى أول كلمة فيُتِمُّها بَيْتًا، كل ذلك مع اتحاد البحر والروي، وعدم التكلّف»(٢٢).

فبيت ابن الخلوف إذًا إنما هو بيتٌ قائمٌ على أسلوب الاطراد، الذي عرّفه البديعيون بأنه: «أن يجيء الشاعر باسم الممدوح، ولقبه وكنيته، وصفته، واسم أبيه وجده، وقبيلته غالبًا، أو ما أمكن من ذلك مطردًا متواليًا في بيتٍ واحد من غير تعسّفٍ ولا تكلّف، ولا انقطاع بينهما بألفاظ أجنبية في الغالب: لأنه مشتق من اطراد الماء»(٢٣).

فلو راجعنا الأبيات السابقة لرأينا أنها تلتزم بنية تركيبيّة متشابهة، إن لم تكن واحدة في جميعها، وهذه البنية تسمى عند البديعيين اطرادًا.

وسنحصل على النتيجة نفسها لو اتخذنا أبياتًا أخرى تقوم على لونٍ آخر من ألوان البديع.

وأما فيما يتعلق بمستوى التعبير الجمالي والفني في البديعية، فيمكن أن نسجل مستوى واحدًا، إلا أنه مستوى ذو درجاتٍ مختلفة، قد يصل الشاعر في بعضها إلى ذروة الإبداع الفني والجمالي، وهو، وإن هبط بمستوى هذا التعبير، لا يتجاوز حدود الوصف المباشر، مع الحفاظ التام على حرارة العاطفة ودفئها. وهذا أمرٌ يستدعي منا وقفة تأملية تجعلنا نتساءل: كيف تمكن شاعر البديعيات من السيطرة على حرارة عاطفته على الرغم من أنه يواجه مشكلةً عسيرة، هي مشكلة تطويع اللون البديعي وإرغامه على الانصياع لاحتواء معانيه وصوره الشعرية، وإشاراته التاريخية والدينية؟

كما تجعلنا نتساءل : كيف بقيت هذه العاطفة متأججة في ثنايا القصيدة، مع العلم أن الشاعر كان يعي أنه في موقفٍ شعريّ تشكّل المعارضة واحدًا من مكوناته.

الإجابة المقنعة عن هذا التساؤل - في نظرنا - أن شعراء البديعيات لم يكونوا أدباء موهوبين متمكنين من أدواتهم الفنية فحسب، وإنما كانوا أدباء متدينين يسبحون بأفكارهم وعواطفهم في أجواء الوجد الصوفي، الذي ربط دنيا هؤلاء الأدباء الشعراء بآخرتهم، فزهدوا في الحياة، وطرحوا متاعها وراء ظهورهم، وراحوا يبحثون عن الحقيقة الأبدية، التي فيها نجاة الإنسان من شرور الواقع المؤلم وآثامه ودنسه. وهذه الحقيقة لم تتبدد لهؤلاء الشعراء إلا في رؤى أحلامهم، متعلقين بأذيال نبي الورى، مُتَوَسّلين إليه بمدحه هو وصحبه وآل بيته الطاهرين بأسمى المعاني

وأبهى الصفات التي مدح بها الله عز وجل رسوله الكريم ﷺ.

والظاهر أن الشاعر أصبح يرى في البديعية رقية أو تميمة يتعوذ بها، أو تسبيحة يرددها في المناسبات الدينية وغير الدينية، وبخاصة المواقف والحالات العسيرة، حين تشتد عليه نوائب الدهر، أو يشتد به الشوق والحنين إلى زيارة البقاع الشريفة مصدر الوحي القرآني، وموطن رسالة الإسلام، وموطىء أقدام الرسول الكريم ﷺ، ومعهد آله وصحبه، رضوان الله عليهم أجمعين.

أو يتأسى بها حين يعمد إلى مراجعة ما ضاع من عمره في «الشعر والخدم»، على حدِّ تعبير البوصيري، أو ما فاته من فرص التوبة والرجوع إلى جادة الصواب، بعد أن كان أرخى لنفسه الأمّارة بالسوء زمامها، وفكّ لجامها:

إنّي أُنَاقِضُ عَهْدَ البَارِحِينَ إذَا
مَا شَابَ عزْمِي وشَبَّتْ شَهوة الهَرَمِ[٢٤]

مَنْ لفظُه واعظٌ بالنُّصْحِ جرّدني
يا نَفْس تُوبي فللتجْرِيد فالْتزِمي[٢٥]

أرُومُ إسقَاطَ ذَنبِي بالصَّلاةِ عَلَى
مُحَمَّدٍ وَعَلَى صِدِّيقِهِ العَلَمِ[٢٦]

أهم الفقرات المكونة لموضوع البديعيات

تشتمل البديعيات على ثلاث فقرات أساسية، تشكّل مجتمعةً غرض البديعية الرئيس، الذي هو مدح النبي محمد ﷺ.

تتمحور الفقرة الأولى منها، في العادة، حول ذكر الأماكن المقدسة والديار العامرة بأطياف الأحبّاء الظاعنين الذين سافروا، وتركوا الشاعر أشلاء مبعثرة، لم يعيروه بالاً، ولا جففوا له عبرة سالت على خديه كالأنهار. ويظهر الشاعر في هذه الفقرة التي تمثل المشهد الافتتاحي للبديعية ببراعةِ استهلاله، باكيًا حزينًا، يشكو ألم الفراق، ولوعة الصدّ والهجران؛ ويعبّر في شوقٍ كظيم عن أمله في لقائهم، رادًا قول العذال ولومهم:

بَرَاعَةُ راقَ منها مَطْلَعُ الْكَلِمِ
حُسْنُ افتِتاحِي بِهَا فِي عُرْبِ ذِي سَلَمِ

هُمْ أطْلَقُوا الدَّمْعَ لَمّا مُهْجَتِي أسَرُوا
فَعَبَّرتْ عَبْرَتِي فِي الحُبّ عَنْ ألَمِي

قابَلْتُهم بالرِّضَى أيّام وَصْلِهِم
فَقَابَلُوني بِسُخْطٍ يَومَ بَيْنِهِم

حَفظتهم ضَيَّعُوا واصَلْتُهم هَجَرُوا
وكَمْ سهِرْتُ ونَامُوا في طِبَاقِهِم

تلْفيقُ قولِي عَذُولي قَدْ رَمَى بِأذَى
أمَا دَرَى قَدْرَ مَا عِنْدِي مِنَ الألَمِ[٢٧]

هكذا يفتتح أبو الفداء الخزرجي بديعيته، وهو ينهج في بنائها الأسلوب الثاني الذي أشرنا إليه في البداية، المتمثل في التورية عن اللون البديعي، كما يتضح ذلك في جميع هذه الأبيات، حيث ورّى في البيت الأول عن براعة الاستهلال، وفي الثاني عن الجناس المطلق دون ذكر اسمه، وهو بين كلمتي «عبّرت عبْرَتي»، وفي الثالث عن المقابلة، وقد ذكرها باللفظ، وفي الرابع عن التذييل، وقد ورّى عنه، وفي الخامس عن الطباق، وفي السادس عن الجناس الملفق في كلمتيه «قد رمى وقدر ما» فالكلمة الأولى جملة تامة المعنى، والكلمة الثانية ليست كذلك: فهي مشتملة على كلمة «قدر» و«ما» الموصولة.

وتنهج **عائشة الباعونية** الأسلوب الأول في



بناء بديعيتها، وتوظف اللون البديعي كجزء في بنية البيت، وفي سياقه:

فِي حُسْنِ مَطْلَعِ أَقْمَارٍ بِذِي سَلَمِ
أَصْبَحْتُ فِي زُمْرَةِ الْعُشَّاقِ كَالْعَلَمِ

أَقُولُ والدَّمْعُ جَارٍ جَارِحٌ مُقَلِي
والجَارُ جَارَ بِعَذْلٍ فِيهِ مُتَّهِمِ

يَا لَلْهَوَى في الْهَوَى رُوحٌ سمحتُ بِهَا
ولمْ أجِدْ رَوْحَ بُشْرَى مِنْهُمُ بِهِمِ

وفِي بُكَائِي لحالٍ حَالَ مِنْ عَدَمٍ
لفَقْتُ صبْرًا فلمْ يُجْدِ بِي لِمَنْعِ دَمِي

يا سَعْدُ إنْ أبْصَرَتْ عيناكَ كَاظِمَةَ
وجِئْتَ سلْعًا فسَلْ عَنْ أهْلِهَا القدمِ

فَثَمَّ أَقْمَارُ تَمَّ طَالِعِينَ عَلَى
طُوَيْلِعٍ حَيِّهِمْ وانْزِلْ بِحَيِّهِمِ

أحِبَّةٌ لمْ يَزالُوا مُنْتَهَى أمَلِي
وَإنْ هُم بِالتنائِي أوْجَبُوا أَلَمِي[٢٨]

فكل بيتٍ من هذه الأبيات الافتتاحية قد تضمن نوعًا من أنواع الجناس التي تفنن البديعيون في تفصيلها، مع الإشارة إلى براعة الاستهلال، وحسن المطلع في البيت الأول.

فالجناس المذيل والتام في قولها (جار جارح، والجار جار).

والمحرف في قولها : (رُوحٌ ورَوْحٌ) الثانية هي الريح.

والملفق في قولها: (مِنْ عَدَمٍ) و(مَنْعِ دَمِي).

والمركّب في قولها : (سلْعًا وسَلْ عَن).

والمصحَّف في قولها : (ثَمَّ وتَمّ).

والمُطْلَق في قولها : (طالعين وطويلع).

وهذا صنيعها مع جميع أنواع البديع الأخرى في قصيدتها.

وأما الفقرة الثانية من فقرات البديعيات، فتتمحور حول مديح الرسول ﷺ. وتصور تاريخ سيرته المعطرة المنطوية على عظيم المعجزات ونوادر الكرامات، فتعرض لمولده الشريف، وما سبقه من علاماتٍ كونية، وإلى صفاته الخلقية النبيلة، وجمال صورته الخلقية، مثلما أخبرت عنه كتب السيرة، ثم تُذَكر بِنُبُوءَتِه، وما كان يصدر عنه من آياتٍ، تنمّ عن سموّ رفعته، وتعكس ما يتمتع به من هيبةٍ وجلال، وعظيم الحجة والبرهان، ثم تتحدث عن حروبه مع الكفار والمشركين، وتمجد انتصاراته؛ وتعرِّج على آله وصحبه، فتذكر شمائلهم، وفضائلهم، وكل ذلك بأسلوبٍ من الصَّنْعة البديعية الجذابة:

فالرسول محمد ﷺ بالقياس إلى الأنبياء:

هوَ خَيْرُ النبيّينَ والبُرْهَانُ مُتَّضِحٌ
عقْلاً ونقْلاً فلم نَرْتَبْ وَلَمْ نَهِمِ

أسْنَاهُمُ نَسَبًا، أزكَاهُمُ حَسَبًا
أعْلاهُمُ قُربًا مِنْ بَارِىءِ النَّسَمِ

طَهَ المُنَادَى بِألْقَابِ العُلا شَرَفًا
وغيْرُه بالأسَامِي ضمْنَ كُتبِهِم

فريدُ حُسْنٍ تسَامَى عَنْ مُمَاثَلَةٍ
في الخَلْقِ والخُلْقِ والأحْكَامِ والحِكَمِ

بَدْرُ الكَمَالِ كمَالُ البَدْرِ مُكْتَسَبٌ
مِنْ نُورِه وَضِيَاءُ الشَّمْسِ فاعْتَلِمِ[٢٩]

وآله الطيبون الطاهرون هم :

أُولُو التُّقَى والتُّقَا والمجْدِ والهِمَمِ
والعِلْمِ والحِلْمِ مِنْ تَعْدِيدِ وَصْفِهِم

وَصَحْبُهُ : أَنْجُمُ الإسلامِ قَدْ نَصَحُوا
تَعَطُّفًا مِنْهُمُ جَادُوا بِنُصْحِهِم

بِيضُ الوُجُوه أَفَادُوا المُشْكِلاَتِ وَفِي
حَرْبِ العِدَا، فاتّسِعْ فِي ظُهْرِ عَرْضِهِم[٣٠]

وربما ذكر الشاعر أسماء الخلفاء الراشدين، وعدَّد مناقبهم، وأعلن ولاءه لواحدٍ منهم.

وأما الفقرة الثالثة، فعادةً ما تكون دعاءً يرفعه الشاعر في نهاية قصيدته إلى بارئه، راجيًا منه الصفح والغفران، ويضمنه صلاة دائمة على الرسول الكريم ﷺ ، الذي تؤمل شفاعته يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون، ويعبّر الشاعر في هذه الفقرة عن مدى تمكّن حبّ النبيّ في قلبه، معربًا عن ولائه له، والتزام شرعته، التي هي رجاء الشاعر ومنتهى طلبه:

حُسْنُ البَيَانِ بِحَمْدِ اللهِ بَيَّنَ لي
هَذَا النَبِيّ الوَضِيّ الوَاضِحُ اللّقَمِ

أدْمَجْتُ شَكْوَاي مِنْ ذَنْبِي بِمِدْحَتِه
عَسَاكَ تَشْفَعُ لِي يَا شَافِعَ الأُمَمِ

حُبّي لَهُ قَدْ تمشّى فِي المَفَاصِلِ قُلْ
بِالاحْتِرَاسِ تمشّي البُرْءِ في السّقَمِ

بِشِرْعَةٍ لِيَ فِيهَا مُنْتَهَى طَلَبِي
وأَنْتَ أَكْرَمُ مَن نَطَقَ بِلاَ وَلَم[٣١]

وإذا كانت الفقرة الأخيرة من البديعية تعدّ خاتمة لها، فإن الشعراء كانوا يلتقون في رفع أصواتهم بالدعاء لله العلي القدير، عسى أن ينزلهم منزلَ صدقٍ بجوار رسوله الكريم ﷺ، الذي توسلوا إليه بمديحهم؛ لينالوا شفاعته:

يَا ربّ هذا نِظَامِي في مَدَائِحِهِ
تَفْسِيرُه لاَحَ مِنْ مَعْنَى وَمِنْ كَلِمِ

فاجْعَلْ طَرِيقِي سَهْلاً نَحْوَهُ لأَرَى
بِمُقْلَتِي بَهْجَةَ الأَنْوَارِ مِنْ أَمَمِ

يَارَبّ فاجْعَلْ نَجَاتِي فِي مِرْدَفَةِ
الأَهْوَالِ بِالمُصْطَفَى وَادْفَعْ بِهَا نِقَمِي


يا ربّ صَلّ عَلَيْهِ مَا تَوَسَّلَت الـ
عُصَاة يَوْمًا بِهِ فِي كلّ مُجْتَرِمِ

وارْحَمْ حُسَيْنًا وجُدْ بَيْنَ البَرِيَّةِ لِي
بِحُسْنِ خَاتِمَةٍ يَا بَارِئَ النَّسَمِ

والواقع أن الدعاء هو إحدى الخصائص الملازمة للبديعية، التي – مهما طالت – لا بدّ من أن تختتم بدعاء؛ وهذا ما بينته دراستي لنماذج البديعيات التي قمت بقراءتها.

وقد أشار إلى ذلك العربي دحو حين تكلّم على بديعية الشاعر الجزائري ابن الخلوف، فوصفها قائلاً: «وتقع في حوالي ٢٢٦ بيت من الشعر، تبدأ بقسمٍ غزلي في ٨٠ بيتًا، ثم ٨٠ بيتًا في المديح النبوي، وآخرها دعاءٌ لنفسه وللمؤمنين»[٣٢].

وهكذا يصبح للبديعية ثلاثة مفاتيح رئيسة، كل مفتاحٍ يختص ببابٍ واحد من أبوابها التي يفضي بعضها إلى بعض.



مفاتيح البديعيات

فأما المفتاح الأول، فهو براعة الاستهلال، ويتمثل في البيت الافتتاحي للفقرة الأولى من الفقرات المكوّنة لموضوع البديعية، التي تتضمن تغزل الشاعر بأحبائه، والتشبيب بهم بترديد ذكره لديارهم ومعاهدهم، كما يصنع ذلك ابن الخلوف مستوحيًا مطلع قصيدة البوصيري:

أمِنْ هَوَى مَنْ هوى بالبَان والعَلَمِ
هلَّتْ براعةُ مُزْنِ الدَّمْعِ كَالْعَنَمِ

أمْ مِنْ بُرُوقِ الحَيِّ إذْ لَمَعَتْ
تمّتْ مُمَاثَلَةُ الأحْشَاءِ لِلضَرمِ(٣٣)

وأما المفتاح الثاني، فهو حسن التخلص، ويتمثل في التماس أسهل السبل للخروج من غرض الغزل إلى غرض المدح؛ وهو معيارٌ نقديّ معروفٌ لدى النقاد القدامى، حرصوا على وجوب التقيّد به حفاظًا على تجانس أجواء القصيدة، مراعاةً لمقتضى حال السامع.

ومن أمثلة حسن التخلص أيضًا قول أبي الوفاء، وقد استعان على خروجه من الفقرة الغزلية إلى الفقرة المدحية بأسلوب القسم:

لا كُنْتُ في أدبٍ يَوْما جُهَيْنَته
وَلاَ أبرّتْنِيَ العَلْيَاءُ فِي الْقَسَمِ

إنْ لَمْ يَكُنْ طَلَبِي حُسْنَ التَخلُّص مِنْ
دَاءِ الهَوى بِامْتِدَاحِي أشْرَفَ الأُمَمِ

محمّد نجْل عبْدِاللهِ ابن آمِنَةٍ
لَهُ اطّرَادُ كَمَال مَنْبع الكَرَمِ(٣٤)

وأما المفتاح الثالث، فهو مفتاحٌ خاص بإغلاق القصيدة وإنهائها، ويتمثل فيما اصطلح عليه بحسن الختام، أو براعة الاختتام: وهو عبارةٌ عن بيت أو أكثر من بيت شعري، ينبغي أن يحس المتلقي عند سماعه أن الشاعر قد فرغ من قصيدته، وأن هذا البيت هو آخر أبياتها.

وقد يصرح بمصطلح حسن الخاتمة، كما في قول ابن الخلوف:

يا ربّ سهّل لِي الْجنَّاتِ مُنْقَلَبِي
ونجّنِي بامْتِدَاحِي مِنْ لَظَى الضَّرمِ

وبابْتِدَاءِ المَدِيحِ خلّصْ أهْلَ مِلَّتِهِ
وَوالِدَيَّ، وَهَبْ لِي حُسْنَ مُخْتتمِي(٣٥)

وقد لا يصرح به، كما في بديعية الشيخ الطاهر الجزائري:

نورُ الحقيقَةِ مِن علْيَاهُ أحْسَنُ مِنْ
نَوْرِ الحَدِيقَةِ عِنْدَ الحَاذِقِ الفَهِمِ(٣٦)

عليْهِ مِنْ صَلَوَاتِ اللهِ أكْمَلُهَا
إذْ كَانَ أكْمَلَ خَلْقِ اللهِ كُلّهِمِ

خلاصة

لا بدّ لنا، ونحن ننهي هذه الدراسة، من أن نسجل جملةً من الملاحظات.

أولاً :

أن المعاني والأفكار والصور في البديعيات كثيرًا ما تتداخل وتتقاطع، على الرغم من أن الشاعر قد حدّد منهجية النظم مسبقًا؛ وهذا أمرٌ طبيعيٌّ نجد له مثيلاً في تداخل الألوان البديعية.

ثانيًا :

أن البديعيات قد بلغت قدرًا من التشابه، وصل

إلى حدّ التطابق في المضمون على وجه الخصوص، وكذلك في الصور والأخيلة...

ثالثًا :

على الرغم من هذا التشابه، إلا أن هنالك تفاوتًا ملحوظًا في درجة التعبير الفنيّ لدى شعراء البديعيات، أقصاها سموّ وتحليقٌ في أجواءٍ شعرية بديعة وممتعة، وأدناها وقوع في النظمية الشعرية ذات النزعة التعليمية.

رابعًا :

يلاحظ عدم وجود تسلسل أو ترتيب معين لسرد الألوان البديعية في البديعيات، وهذا راجعٌ في نظرنا إلى تفاوت عدد هذه الألوان من شاعرٍ إلى آخر، الأمر الذي يؤدي من جهةٍ أخرى إلى طول البديعية أو قصرها.

خامسًا :

أنه، مهما تنوعت أغراض البديعية، وتعددت فقراتها، وتباينت مواد صورها، فإنّ هذه الأغراض المتعددة والمواد المتباينة والصور المختلفة معجونة بعاطفةٍ شعرية واحدة، متميّزة وحقيقية، ولهذا فإن الحديث عن الوحدة الموضوعية في البديعية يمكن أن نتلمسه في وحدة هذه العاطفة الجيّاشة الصادقة.

سادسًا :

أن البديعيات تبقى فنًا شعريًا أصيلاً يمتلك من مقوّمات الخلود والبقاء ما يمتلكه أيّ نص ٍأدبي فيه فرادة وتميّز.

والبديعيات فريدةٌ ومتميّزة؛ فريدةٌ في شكلها، ومتميزة بمحتواها النبيل.

ولا شكَّ في أنها تحمل من الطاقة الفنية والوجدانية ما يجعلها قادرةً على مواكبة كل جديد. وأظن أن الموضوع الذي اختارته البديعيات - وهو مديحُ الرسول ﷺ - كان يمثل بالقياس إليها الصدفة التي تخبىء اللؤلؤة في عمق بحرٍ محيط!...

●●●

الحواشي

١ - دراسات في الأدب المغربي القديم: ٢٣٨.

٢ - شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: ٥٧.

٣ - المصدر نفسه، حاشية ص ٥٧.

٤ - نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر: الاختزال وهو الخزل في علم العروض. ومنها الاستثناء وهو من أبواب النحو، إضافةً إلى تلك الألوان التي أدرجت في البديع ورفضت من البديعيين أنفسهم: كالمراجعة، وعتاب المرء نفسه، فقد قال ابن حجّة الحموي في المراجعة: «ليس تحتها كبير أمر، ولو فُوّض إليّ حكمٌ في البديع ما نظمتها في أسلاك أنواعه» (الخزانة: ٩٩).

٥ - لآلىء الترصيع في علم البديع: ١٣٥.

٦ - شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: ١٣٥ (حاشية).

٧ - شرح الكافية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: ٣٢١.

٨ - المصدر نفسه : ٢٤٩.

٩ - المصدر نفسه : ٢٤٥.

١٠ - البديعيات في الأدب العربي: ٣٣٣.

١١ - دراسات في الأدب المغربي القديم: ٢٤٣.

١٢ - المصدر نفسه : ٢٤٤.

١٣ - المصدر نفسه: ٢٤٤.

١٤ - المصدر نفسه : ٢٤٧.

١٥ - لآلىء الترصيع في علم البديع: ٢٣٨ وما بعدها.

١٦ - شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: ١٣٢.

١٧ - المصدر نفسه: ١٣٢.

١٨ - لآلىء الترصيع في علم البديع: ٢٤٧.

١٩ - المصدر نفسه : ٢٦٠.

٢٠ – المصدر نفسه : ٣٤.

٢١ – المصدر نفسه : ٤٦.

٢٢ – البديعيات في الأدب العربي.

٢٣ – شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: ١٣٢.

٢٤ – لآلىء الترصيع في علم البديع: ٢٤٦.

٢٥ – المصدر نفسه : ٢٥٢.

٢٦ – المصدر نفسه : ٢٥٣.

٢٧ – لآلىء الترصيع في علم البديع: ٢٣٨.

٢٨ – المصدر نفسه : ٢٥٣.

٢٩ – المصدر نفسه: ٢٦٢.

٣٠ – البديعيات في الأدب العربي: ٣٢٥.

٣١ – لآلىء الترصيع في علم البديع: ٢٥٣.

٣٢ – ابن الخلوف وديوانه، جنى الجنتين في مدح خير الفرقدين: ١.

٣٣ – المصدر نفسه: ٤٤.

٣٤ – البديعيات في الأدب العربي: ٣٣٢.

٣٥ – ابن الخلوف وديوانه جنى الجنتين: ٤٥.

٣٦ – لآلىء الترصيع في علم البديع: ٥٢.

المصادر والمراجع

الأسرخوس : يوحنا الحداد.

– لآلىء الترصيع في علم البديع، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩٠٥.

ابن حجة الحموي : تقي الدين.

– خزانة الأدب وغاية الأرب.

الحلي : صفي الدين.

– شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع . تح . نسيب الشاوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٩.

حمادي : عبد الله.

– دراسات في الأدب المغربي القديم، دار البعث، قسنطينة، ١٩٨٦.

دحو : العربي.

– ابن الخلوف وديوانه جنى الجنتين في مدح خير الفرقدين المعروف بديوان الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٣.

أبو زيد : علي.

– البديعيات في الأدب العربي: نشأتها، تطورها، أثرها، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣.



الالتزام الأدبي في المفهوم الإسلامي

الدكتور: وليد قصاب
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي

الالتزام – لغةً – التعلق، وعدم المفارقة، يقال: التزم الأمر، وفلانًا: اعتنقه، ولم يفارقه. ولكنه في الأدب مصطلح نقدي حديث لمدلولٍ قديم أقرب ما يكون في تراثنا الفكري إلى «المسؤولية»، قال رسول الله ﷺ: «كلكم راعٍ وكلُّ مسؤولٌ عن رعيته».

وهو يعني صدور الأدب عن موقفٍ فكريّ يتبناه صاحبه، ويدافع عنه، ويقف ما يقوله على المنافحة عنه، والترويج له. إنه إخلاصُ الأديب لقضية عقدية، أو سياسية، أو اجتماعية، أو فنية، وصدوره بوعي كامل، وإحساسٍ متيقظ مدرك، عمّا تمليه عليه من التصورات والرؤى والأفكار والمشاعر.

إن الأديب الملتزم صاحب موقفٍ واضحٍ محدّد، تتلمّسه فيما يكتب. إنه نوعٌ من الارتباط الفكري والشعوري بشيء خارج الذات، ارتباطٌ بالآخر: المجتمع والناس، ومشاركة في قضاياه المختلفة. إنه نقيض العزلة والهروب والانسحاب.

وإذا كان كل أدبٍ – في الأصل – صدورًا عن تصوّرٍ فكريّ معيّن، فهذا يعني أن الالتزام بأشكالٍ متعددة هو من طبيعته.

ولكن صدور الأديب عن موقفٍ فكري، أو أيديولوجيا معينة، يمكن أن يأخذ مسارين اثنين:

١ – مسار إملاء.

٢ – مسار اختيار.

فأما مسار الإملاء فيعني أنه من خارج ذاته، مفروضٌ عليه فرضًا: من دولةٍ، أو حزب، أو طائفة، أو سلطان، أو ما شاكل ذلك. وهو – تحت ضغط الإكراه، أو الخوف، أو الإغراء، أو التملّق – يعبّر – من غير اقتناعٍ ذاتيّ – عن مواقف معينة، يروّج لها، ويدافع عنها. وهذا أحرى أن يُسمّى

عندئذٍ «إلزامًا» لا «التزامًا»؛ لأنه يتنافى مع الحرية، ويقع في أُحبولة القسر والاستكراه..

وقد عرف تاريخ النظرية النقدية هذا الضرب من الإلزام في قديمه وحديثه؛ أشار أبو نوّاس ذات مرة إلى أنه يصف الأطلال تملّقًا للخليفة، فقال - وهو الثائر على وصف الأطلال :

أعِرْ شعرَك الأطلالَ والدّمنَ القفرا
فقد طالما أزرى به نعتك الخمرا

دعاني إلى وصفِ الطلول مُسَلّطٌ
يضيق ذراعي أن أجوز له أمرا

فسمعًا - أميرَ المؤمنين - وطاعة
وإن كنتَ قد جشّمْتني مركبًا وَعْرا

ومهما كان حظ الحقيقة مما يدّعيه أبو نواس، فإن الرجل كان واقعًا - في وصفه الأطلالَ - تحت ضغط إكراه معين يبعده عن الالتزام الحقيقي.

وعرفنا هذا الإلزام في العصر الحديث عند أصحاب الاتجاه الشيوعي، الذين صاغوا رؤيتهم الأدبية النقدية فيما أطلقوا عليه اسم «الواقعية الاشتراكية»، وقد تبنّى الحزب الشيوعي هذه النظرية، وراح يفرضها على الأدباء والنقاد فرضًا، ويلزمهم بها إلزامًا، حتى تحوّل الأدب إلى أداةٍ مسطّحة لخدمة الأيديولوجيا، حتى سمعنا شاعرًا وناقدًا معروفًا هو «ستيفن اسبندر»، وكان قد انتمى إلى الماركسية ردحًا من الزمن، يقول: «لقد لاحظت بين رجال الفكر الشيوعيين سنة ١٩٣٠ وما بعدها نوعًا من السلوك، قد أصبح اليوم في أوروبا الشرقية أمرًا رسميًا مقرّرًا في نقابات الكُتّاب التي تملي على القصصيين والشعراء كيف ينبغي أن يفكروا ويشعروا. لقد كانت المَشْغَلة الرئيسة لمجموعة من الكتاب الذين التقوا لبحث مشكلة الفن والمجتمع الأزلية، أن الأدب ينبغي أن يشرح نظرية «ماركس» ويعرضها حول سمو الطبقة العاملة، وحول ضرورة الثورة»(١).

ولكن هذا لا يعني أن الاتجاه الماركسي في الأدب كله كان إلزامًا: إذ لا شك أن بعض أدباء هذا الاتجاه صدروا عن إيمانٍ صادق بمبادئه واختيار حرّ لها، فكان ما صدر عنهم «التزامًا» بمبادئ وأفكار شيوعية، آمنوا بها عن قناعة حارة، وجنّدوا أدبهم - مختارين غير مكرهين - لتصويرها والتعبير عنها.

وأما مصادر الاختيار فهو الأصل، حتى يسمى ما يصدر عن أصحابه «التزامًا» كما عرفت. وهذا الالتزام لا يتنافى عندئذٍ مع الحرية، بل هو والحرية صنوان متلازمان؛ لأنه في أصله اختيار حرّ، وقناعةٌ نزيهة، وهو مبني على الوعي والإدراك، والإحساس والاقتناع، فهو ذاتي داخلي، لا يُمْلى من خارج، ولا تفرضه سلطة عليا، ولا يقع تحت طائلة الاستجابة لأيّ ضغطٍ مهما كان نوعه، ماديًا، أو نفسيًا، أو جسديًا.

وإن كل نصّ - كما ذكرنا - هو التزام رؤية معينة، والأدب تعبيرٌ ذاتيّ فردي عن الأشياء كما يتخيلها المُنشىء، أو كما تنطبع في وجدانه، رؤية يمليها التزامٌ بتصورٍ فكري معيّن، لا كما عليه في الواقع، أو كما تعكسها عدسة التصوير. ولكن الأدباء - في إطار هذا الالتزام - فريقان:

١ - فريقٌ تتغيّر مواقفهم، وتتبدّل آراؤهم واتجاهاتهم، ولا يُستبعد أن تقرأ لأديبٍ معيّن في فترتين متباعدتين، أو متقاربتين - كتاباتٍ، فتجده على طرفي نقيض: إما لتبدّل في حالته النفسية، أو الاجتماعية، أو المادية، أو ما شاكل ذلك، وإما لتغيّر رؤيته الفكرية للأشياء، ونسخ قناعات قديمة كانت موجودة عنده. ولا شكّ في أن بعض هذا التذبذب في المواقف مسوّغ مقبول، وذلك عندما تتجلى



للأديب وجوهٌ من الأمور، وصورٌ من الحقائق كانت خافية عليه، فهذا عندئذٍ من باب الصّدع بالحق، وعدم التمادي في الباطل. ولكن بعض صور هذا التذبذب ممجوجٌ مستهجن؛ لأن دوافعه ليست تجلي وجه الحق، بل التملّق والنفاق، وتغيير الجلد بما يناسب كل حالة. إنه ضربٌ من الانحياز إلى صفّ المصلحة الشخصية لا الحقيقة الموضوعية، إنه الانتهازية عينها.

ومثل هذا الأديب - في تصورنا - ملتزمٌ، وإن كان التزامًا غير ثابت بمبدأ أو فكرٍ خاص، ولا يمكن أن نحكم على توجهه الفكري إلا من خلال الصورة التي استقرّ عليها معظم إنتاجه.

٢ - وفريقٌ آخر تلمّس موقفه الفكري في كلّ ما كتب، أو غالبيته العظمى على الأقل، فهو ثابتٌ لا يتذبذب، راسخٌ لا يريم، عقيدته التي آمن بها كالشجرة الركينة المكينة، لا تزعزعها الرياح، ولا تجتثها العاديات. إنه أديبٌ ملتزمٌ فكرًا، عاش ومات يدافع عنه، إنه كصورة «أحدٌ - أحد» عند بلال.

قلنا إن الالتزام مصطلحٌ نقديّ حديث لمدلولٍ قديم هو المسؤولية والرعاية في تراثنا. وقد شاع وذاع في الدراسات الحديثة على أيدي الماركسيين والوجوديين بشكلٍ خاص.

بدأت فكرة الالتزام في عشرينات هذا القرن عند قيام الدولة الشيوعية فيما كان يُعرف بالاتحاد السوفييتي، وذلك نتيجة تقدير أقطاب الشيوعية لخطر الأدب، وعظيم سلطان الأدباء، حتى قال ستالين: «الأدباء مهندسو البشرية». ولكنّ الالتزام خرج على أيدي هؤلاء القوم - في أحيانٍ غير قليلة - عن رسمه الحقيقي، ففقد اسمه، وصار «إلزامًا».

وأما عند الوجوديين فلم يصبه هذا الانكسار، وذلك أن الوجودية ليست مذهب دولة، أو حزب، أو سلطة سياسية، بل هي نزعة فكرية معينة، آمنت بها طائفة من الناس، وروّج لها مفكرون غربيون كبار، من أبرزهم في فرنسا: سارتر، وكامو، وأندريه جيد، وكير كجارد وغيرهم. وهؤلاء كان اختيارهم للوجودية اختيارًا حرًّا واعيًا. وجدوا فيها - كما أوحت إليهم شياطينهم التي اجتالتهم - الخلاص للإنسان.

إن التزام الوجودية التزامٌ حقيقي: لأنه مقرونٌ بالاختيار، تمليه الحرية الفردية، والقناعة الذاتية، وليس مُمْلى عليهم من سلطانٍ خارجي.

التزام الناقد

توضع فكرة «الفن للفن» عادةً في مقابل فكرة «الالتزام»، وتدّعي الأولى أنها هي «الحرية»، وتنسب إلى الثانية أنها «قيد» وعبودية، وذلك أن أصحاب «الفن للفن» لا تهمّهم أفكار الأديب أصلاً، وهم غير معنيين بما يقوله، بل هم معنيون بأسلوبه في التعبير، وطريقته في القول، يتلمّسون في النص الأدبي صفات شكلية جمالية، تمثّلها مهارة في اختيار الألفاظ، وسبك العبارات، ورسم الصور، وانتقاء الأخيلة والرموز. إن العمل الأدبي - في عُرف هؤلاء القوم - تشكيلٌ جماليّ باهر، لا هدفَ من ورائه إلا المتعة، ونُشْدان الجمال، فهو غير نفعيّ، ولا اصطلاحي، ولا اجتماعي، ولا سياسي، ولا ديني، ولا يطلب منه شيءٌ من ذلك، ولا يتفياه، ولا يحاسب الأديب على شيءٍ من أفكاره مهما كان نوعها.

كان واحد مثل أوسكار وايلد يقول: «إن كل الفنّ لا نفعَ فيه»(٢).

وإنّ قريبًا من هذا التصوّر هو ما عبّر عنه قديمًا «قدامة بن جعفر» حين حصر جمال الشعر كله في الصياغة، حتى لا تثريب على الشاعر في أن يشرع في أي معنى كان: حميدًا أو ذميمًا، حقًا أو باطلاً، بشرطِ أن يبلغ من التجويد الفنيّ في ذلك إلى النهاية المطلوبة(٣).

وقد يسرف قومٌ في هذه النزعة، فيعدّون كلّ فكرةٍ خلقية، أو دينية، نشدة للأدب، فالأدب عندهم مقرونٌ بما هو دنيويٌّ محض.

هذا هو الناقد الجمالي، ناقد «الفن للفن». ولكن الناقد الملتزم لا يغفل عن أمرين اثنين، هما: أمرُ الشكل الفني الذي يتحدث عنه الناقد الجمالي، وذلك لأن هذا شرطٌ في كل كلام حتى يكون أدبًا، وهو القاسم البديهي المشترك بين جميع الآداب، مهما كانت منازعها الفكرية، أو الجمالية. وأما الأمر الثاني فهو المضمون، وبهذا يتميّز هذا الناقد الملتزم من الناقد الجمالي في أنه يُعْنى بالأفكار، ويوليها حظًا غير قليل من الرعاية والفحص. إنه معنيٌّ بشيئين هما: كيف قال الأديب، وماذا قال؟ وهو يراهما حصانيْ عربة الأدب، التي لا يمكن أن تنجرّ بأحدهما فقط.

وهنا تتدخل العقائد والأفكار والأيديولوجيات المختلفة في حكم الناقد، فهناك ناقدٌ شيوعي، وسيكون معيار جودة الأدب عنده – إن كان ناقدًا حقيقيًا – بعد استيفائه الخصائص الجمالية طبعًا، أن يكون معبّرًا عن قضايا معينة، هي قضايا الاشتراكية، وكفاح العمال، وأن تفوح منه رائحة المصانع، ودخان المعامل، وعرق الكادحين، والصراع الطبقي، وما شاكل ذلك.

إن الأدب الثوري التقدمي في عُرف هؤلاء القوم هو ما عبّر عن هذه الأفكار، وصدر عن هذه التصورات، ولذلك فهو يصم كل أدب لا يتركز «في تمجيد الجماهير أو الجماهير الكادحة، والتبشير بأمجادها وجهادها ومستقبلها، وفي الدعوة لقضاء حاجاتها المادية.. بأنه أدبٌ برجوازي، وفنّ برجوازي، وفكرٌ برجوازي»(٤).

وإذا كان الناقد وجوديًا احتضن بما عبّر عن النزعة الوجودية من الأدب، فصوّر قلق الإنسان، وعبثية الحياة والموت، والسأم والملل والقرف والضجر، ولا جدوى العيش، وما سخّر من القيم والعادات والأخلاق والأديان، وما أشاد بحرية الإنسان المطلقة في الأرض من غير قيودٍ ولا سدود، إلا ضميره والتزامه ومسؤوليته.

إنّ كلّ ناقد ملتزم سيبحث في الأدب – بعد استيفاء الجماليات – عن التصورات الفكرية والعقدية التي يؤمن بها.

وإذا قال قائل: إن خطر النقد الملتزم هو هذا السقوط في أحبولة العقائد والأيديولوجيات، قلنا إن هذا أمرٌ لا سبيل إلى اجتنابه؛ لأن الذي لا شكّ فيه أبدًا أن أي قارئٍ للأدب – سواءٌ أكان متذوقًا عاديًا، أم ناقدًا متمرّسًا متخصصًا – لا بدّ من أن يتأثر بما يحمله من عقائد وأفكار، وهو يستقبل العمل الأدبي، أو يحكم عليه.


وإذا كان الناقد الجمالي يدّعي أنه لا يحفل بالمضمون، أفليس يصدر في تبنّيه لقضية الجمال ودفاعه عن الفكر والمتعة عن ضرب من الرؤية الفكرية؟ ألم تحلّ ها هنا فكرة الجمال، ونشدان المتعة، وتصوّر السعادة في هذا الجمال المطلق محلّ أيّ أيديولوجيا يتبناها ناقدٌ من الطراز الثاني.

إن الخطر في فكرة «الفن للفن»؛ لأنها دعوةٌ إلى تجريد الفن من النهاية، والزعم أنه بغير وظيفة، وادّعاءٌ أنه لا يحمل غرضًا نفعيًا على الإطلاق، ومن ثم تصوير الجمال فيه في الشكل وحده فقط معزولاً عن أي قيمة يمكن أن يحملها.

الالتزام الإسلامي

١ – إنّ أيّ مقارنة بين الالتزام الأدبي من المنظور الإسلامي وغيره من ضروب الالتزام، التي أشرنا إلى بعضٍ منها، لتضع اليد على غنى الالتزام الإسلامي ورحابته وتنوّعه، وعلى عفويته وانفتاحه.

إذا كان الالتزام الشيوعي – كما عرفت – تبنّي



الدفاع عن العمال والفلاحين، وقضايا الصراع الطبقي، وما شاكل ذلك من المفاهيم الضيقة، التي توقفنا عندها، والتي غدت «رواسم» متكرّرة مملّة في أدب هؤلاء القوم، وإذا كان مفهوم الالتزام الوجودي ضيقًا هو الآخر، مقصورًا على الدفاع عن حرية الإنسان، وتحريره - كما يدّعي الوجوديون - من كل إرث، وتحميله مسؤولية العيش في حياةٍ عبثية لا تُعرف بدايتها ولا نهايتها، ولا الغاية منها، أقول إذا كان الأمر كذلك في ضيق آفاق الالتزام عند هؤلاء وأولئك وغيرهم، فإن الالتزام في الأدب الإسلامي واسعٌ رحيب. إنه التزامُ العقيدة الإسلامية بكل ما تنطوي عليه من عالميّةٍ وشمول، وصدورٍ عن تصوراتها للكون والإنسان والحياة، فهو ليس طبقيًا، ولا فِئويًا، ولا محبوسًا على قضايا معينة، وجمهور خاص، وزمانٍ بعينه. إنه التزامُ بقضايا إنسانية عامة، لها صفة الديمومة والخلود، التزامُ الخير والحقّ في أشكالهما المجرّدة المطلقة، والدفاع عنهما حيثما وُجدا، وعند من وُجدا. والصراع فيه ليس بين طبقاتٍ اقتصادية، بل بين العدل والظلم، بين الحق والباطل. والخيرُ والحقّ يتمثلان فيما أراده خالق العباد للعباد، وفيما شرعه بارىء الكون للكون، وفيما سنّه فاطر الحياة للحياة، والباطل ما نكّب عن ذلك، فاحتكم إلى الطاغوت.

إن الالتزام في الأدب الإسلامي لا حدود له، وهو لا يفرض على الأديب موضوعًا معيّنًا، أو جمهورًا خاصًا. إنه يستطيع أن يلتزم أي قضية - صَغُرت أو كبُرَت - وليس لهذا الالتزام إلا ضابطٌ واحد، هو مواطأة الحق بمعناه العقدي العام، والتعبير عنه كما يراه الإسلام، وكما تطمئن إليه الفطر الإنسانية السليمة التي فطر الله الناس عليها.

٢ - وإن الالتزام الأدبي الإسلامي التزامٌ حقيقيّ؛ لأنه نابعٌ من داخل الأديب المسلم، لا يُمْلَى عليه، ولا يوجهه إليه أحد، إنه جزءٌ من شخصيته وعقيدته. إنّ كونه مسلمًا، اختار هذا الدين عن طواعية وإرادة، من غير قسْرٍ ولا إكراه **﴿لا إكراه في الدين﴾**، يعني أنه منضوٍ تحت لوائه، حامل شعاره، مستظلّ بظله، يعني أنه يصدر عن الإسلام بشكل عضوي تلقائي؛ قولاً وعملاً، كلامًا وسلوكًا، ويحدث هذا الالتزام بشكلٍ غير واعٍ؛ إذ لا يتعمد تعمدًا الحديث عن موضوعٍ معين بتصوّرٍ إسلامي، وإنما يأتي ذلك منه تلقائيًا، كما ينساب ماءُ النهر. إنه جزءٌ من عملية الإلهام الفني التي يمرّ بها، جزء من تجربته الذاتية نفسها، فهو إذا ما عبّر عن تجربةٍ ما صدرت عن نبعِ الإسلام بشكلٍ عضوي طبعي؛ لأن نفسه متشبعة بهذا النبع، ولا يمكن أن تصدر عن غيره أصلاً، كما لا يمكن لها الانفلاتَ منه؛ لأنه متغلغلٌ فيها تغلغلاً عميقًا غير شعوري ولا مُدْرَك.

٣ - والالتزام في المنظور الإسلامي يتحوّل الكلام فيه إلى عمل، والقول إلى فعل، في ثنائيةٍ متكاملة متضامّة، لا يُتَخَيّل وجهٌ من وجهيها دون الآخر. قال تعالى في النعي على من ابتلوا بهذا الانفصام: **﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. كبُر مقتًا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾**(٥).

وقال كذلك: **﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديدًا يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم﴾**(٦).

ومن اتّقى الله طابق قولُه فعله، وكلامه عمله، ولم يقع تحت طائلة **﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾** و **﴿يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم﴾**(٧).

٤ - إن الالتزام الإسلامي بهذا المفهوم ليس قيدًا على الأديب، وهو لا يتنافى مع الحرية؛ لأنه لا أحد يلزم الأديب المسلم، أو يكرهه على القول. إنّ ما يحمله على قول ما يقول ضميره الديني، وهاجسُ الإيمان الذي يتلبّسه، وإحساسه الذاتي الذي هو جزءٌ من شخصيته، بأنه ضمير الأمة، وصوتها النفّاذ، وشعوره بخطر الكلمة، وعظيم سلطانها. إن الأديب المسلم ملتزمٌ حرّ، يمتلك الإرادة والقدرة والاختيار والقناعة.

٥ - وفي الالتزام الأدبي الإسلامي لا تكون الصنعة الفنية هدفًا في حدّ ذاتها، بل وسيلة لهدفٍ نبيل، هو تقديم الفكر تقديمًا باهرًا مؤثرًا. إن الفكر مهمّ في الأدب الإسلامي، ولكن لا يجوز أن يتحوّل العمل الأدبي - تحت أي مسوّغ - إلى شعاراتٍ، أو لافتات، ولا ينبغي أن تحملنا الحماسة للقيم الخيّرة، التي يقدّمها الأدب، على إهمال الجانب الفني، أو التساهل فيه، أو التهوين من شأنه. فينبغي - في هذا السياق - أن نحمل بعض عبارات نقادنا العرب القدماء في الاحتفال بالشكل، والحماسة المفرطة له، على أنها نوعٌ من تقدير الجانب الفني من غير تفريطٍ بقيمة المعاني، أو إسقاط لشأنها، كما وقر في أذهان بعض الدارسين المحدثين.

ولكننا في الالتزام الإسلامي لا يجوز أن نفرط مع المغالين فنقول: إنّ من حق الأديب أن يتناول أيّ معنى: وضيعًا كان أو رفيعًا، حقًا أو باطلاً، بشرط الجودة الفنية. إن أديبًا يمتلك الأدوات الفنية ويجوّدها هو فنانٌ مجيد، وقد يكون - بالمعايير الفنية - مخلاً، ولكنه حتى يكون أديبًا إسلاميًا، لا بدّ من أن تلتقي في إنتاجه الرؤية الفكرية النابعة عن تصورٍ إسلاميّ بالفن، أن يعتنق المعنى الكريم باللفظ الرشيق، والقيم الخيّرة الفاضلة بالأسلوب المبهج المتميّز.

يقول أندريه ريشار: «حين تهيمن العقيدة قسريًا على مجتمعٍ من المجتمعات لا يعود المعيار النقدي جماليًا، بل يمسي لاهوتيًا: إذ يتحول البحث نحو ما إذا كان الأثر الفني مواليًا للعقيدة أو معارضًا لها. وفي الحالة الأخيرة يخنق الأثر في مهده، ولا تكتب له الحياة»(٨).

وهذا الكلام - إن صحّ - لا ينطبق على الالتزام الأدبي الإسلامي على الأقل؛ لأنه لا قسر في هذا الالتزام كما عرفنا، ولأن الحكم الفني المجرّد على عملٍ من الأعمال الأدبية شيء، وقبوله والموافقة عليه شيءٌ آخر مختلف تمامًا. وكم أقرّ النقاد العرب بالشاعرية والفحولة لشعراء كانوا على غير جادة التصوّر الإسلامي، كما أن الناقد الإسلامي لا يمكن أن يلغي المعيار الجمالي عند الحكم والتقويم والتذوق، ولكنه لا يفيء إليه وحده، وليس هو المعيار الوحيد في جمالية الفن وتميّزه، بل لا بدّ من أن تلعب القيمة الفكرية لهذا العمل أو ذاك دورًا في هذا الحكم، وفي تحديده.

٦ - إن الالتزام الأدبي الإسلامي شاملٌ لكلّ ضروب الكلام، سواء أكان شعرًا، أم قصةً، أم مسرحية، أم خطبة؛ أي سواء أكان الكلام شعرًا أم نثرًا، إنه ليس مقصورًا على الشعر وحده كما زعم سارتر فيلسوف الوجودية، بحجة واهية، هي أن الشعراء يترفعون باللغة عن أن تكون نفعية، وأنّ الشعر يخدم اللغة، على حين أن اللغة تخدم النثر.

إن كلّ أشكال الكلمة - في المنظور الأدبي الإسلامي - في موضع الأمانة والمسؤولية، وهي رسالة ذات شأن، ولا بدّ من أن توظف في خدمة الحق والخير والقيم الفاضلة.



أهمية الالتزام في الأدب

إن الالتزام من سماتِ العصر، وجميع الفنون والآداب تأخذ بحظّ منه، ولكن إذا كان الالتزام – بصفته مصطلحًا نقديًا متميّزًا – دعوة فكرية عصرية أملتها في هذا الزمن حاجة المذاهب والأحزاب السياسية والأفكار الفلسفية المتصارعة إلى الدعاية، فإن الالتزام في أدبنا العربي عامةً – والإسلامي خاصةً – قديمٌ جدًا، فمنذ نشأ الشعر العربي وهو مجندٌ لخدمة أعراف القبيلة، والدفاع عنها، والإشادة بمآثرها، وتسفيه خصومها، إنه – بلغةِ العصر – رمز الإعلام المعبّر عن سياستها. ومنذ الفترة المبكرة وظّف الإسلام الأدب في خدمة حركته الكبرى، وجعل أصحاب الكلمة الشريفة من الأدباء مجاهدين، فقال رسول الله ﷺ : **(إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه)**(٩). وقال عليه السلام للشعراء المسلمين الذين كانوا ينافحون الباطل، وينصرون الإسلام: **(والذي نفسي بيده لكأنما الذي يرمونهم به نضْح النبل)**(١٠). وحظي الشاعر المجنَّد الملتزم بمكانة رفيعة جدًا عند رسول الله ﷺ في صفوف المجتمع الجديد، ولنا أن نتصور هذه المكانة ونحن نتابع شيئًا من أخبار حسان بن ثابت شاعر الإسلام، ونرى موقعه عند النبيّ – عليه الصلاة والسلام – وفي نفوس القوم، ولنا أن نرى في أيامنا هذه – على سبيل المقايسة – شاعرًا تخصّص له أجهزة الإعلام في دولة إذاعة تبث منها شعره. تُرى ألا يشبه موقف رسول الله ﷺ من حسان وهو ينصب له منبرًا في مسجده، ويأذن له أن ينشد فيه على رؤوس الناس، هذا الصنيع أو يدانيه؟ روت السيدة عائشة – رضي الله عنها –: أن النبي ﷺ كان يضع لحسان منبرًا في المسجد يقف عليه قائمًا ينافح عن رسول الله ﷺ ويقول: **(إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما يفاخر أو ينافح عن رسول الله)**(١١).

إن جميع المذاهب الفكرية والأحزاب السياسية والتيارات الفلسفية المختلفة تتخذ الأدب في هذا العصر، ومنذ أقدم العصور، قالبًا لنشر الفكر الذي تعتنقه، فالالتزام سمة حضارية قديمة حديثة. وذلك أن الإيمان بدور الأدب إيمانٌ راسخٌ مكين.

إن الأدبَ نشاطٌ مؤثرٌ فعّال، وذلك لأنه ممتع جميل، وهو يخاطب في المتلقي أكثر من حاسة، فهو ذو قدرة على الانسراب في طوايا النفس، وتحريك سواكنها، وإثارة المشاعر الدفينة في أعماقها، ولذلك تستخدم المذاهب والفلسفات المختلفة الأدب سلاحًا هامًّا لإذاعة أفكارها، وبثّ معتقداتها، وهي تبوّئه منزلةً رفيعة في هذا المجال. ولنتذكر – مثلاً – أن واحدًا كجان بول سارتر – فيلسوف الوجودية – لم ينشر أفكاره المرضية الإلحادية في كتبٍ فكرية، باستثناء كتابين أو ثلاثة، ولكنه استطاع أن يذيع هذه الأفكار، وأن ينشرها بين الناس من خلال الأدب، من خلال رواياته ومسرحياته، كالذباب، والأيدي القذرة، وغيرهما، وكذا فعلت الشيوعية، عندما تبنى دعاتها نظرتها إلى الأدب، ممثلةً في الواقعية الاشتراكية. ثم طلع علينا أدب هذه المدرسة ملتزمًا النظرة الشيوعية إلى الكون والحياة والإنسان، وراحت تبثّ ذلك في الشعر والقصص والمسرحيات والأغاني، وغير ذلك من ضروب الفن المختلفة، حتى كان أدب هذه المدرسة – كما عرفنا – لا يدور إلا حول صراع الطبقات والعمال والفلاحين والكادحين، وقضايا الأغنياء والفقراء، والخبز والعرق والكفاح. لقد كانت كل كلمة في أدب الواقعية الاشتراكية مجنّدة لخدمة الفكر الشيوعي والدعوة إليه.

إنّ ارتباط الأدب بالأيديولوجيا أمرٌ لا نزاعَ فيه، فليس هنالك أصلاً فنّ لا يدعو إلى فكرٍ معين. وإن فكرة (الفن للفن) خرافة، وهي لا وجود لها عند التطبيق العمليّ. ومهما ادّعى أيّ ناقدٍ أنه سينظر إلى النصّ الأدبي الذي أمامه نظرة فنية مجرّدة، لا

تعبأ بما فيه من فكرٍ، أو بما يدعو إليه من قيمٍ أو معتقدات، فإنه - في حقيقة الأمر - وعند المواجهة العملية - لا يستطيع ذلك، وسيغلبه ذوقه واتجاهه الفكري والعقدي. وإن كثيرًا من الناس - كما تقول الناقدة إليزابيث درو -: «يجدون أنهم لا يستمتعون بالشعر، إذا كانوا يختلفون مع الشاعر في معتقداته أو أفكاره، فاعتقاد ملتون الديني مثلاً قد حطّم كل استمتاعٍ بالفردوس المفقود، وكفر بوب بالأنظمة الدينية قد أفسد قصيدته: مقال في الإنسان»(١٢).

إن فكرة الالتزام إذن - من الناحية العملية - موجودة عند كل أديب، فالأدب تعبيرٌ عن فِكَر، وهو رؤية فردية جمالية للأشياء كما هي مُنطبعة في نفس الأديب، وهو انطباعٌ يرتسم من خلال شخصيته ومعتقده وثقافته.

وإن مما يؤسف له أن الدعاة الإسلاميين في هذا القرن لم يقدّروا دور الأدب حقّ التقدير، ولم ينزلوه في دعوتهم المنزل الذي يليق به، بل لم يستشعروا خطره البالغ في صياغة وجدان الناس وفكرهم، وأحيانًا عاداتهم وتقاليدهم، وانصرف جلّ اهتمامهم إلى البحوث الجادة، والدراسات الأكاديمية، والخطب والمقالات، وما شاكل ذلك من أساليب الدعوة، وبقي الجهد في مجال الأدب ضئيلاً هيّنًا، وظلت الأصوات التي نادت به، ودعت إليه، وحاولت التعريف به، والتنظير له، أصواتًا قليلة معدودة، على كثرة ما كان في الساحة الإسلامية من دعاة. بل إنّ الأدباء الإسلاميين أنفسهم لم يستشعروا خطر الأدب وقدرته على لعب دورٍ حاسم في معركة الإسلام مع أعدائه إلا في وقتٍ متأخر..

وإن من العجب أن يدّعي بعض من يتحدّثون عن الالتزام أنه من الأفكار الجديدة التي أتى بها الفكر الغربي الحديث، وأنه مفهومٌ حملته بصورة خاصة الوجودية والشيوعية، جاهلين أومتجاهلين أن نظرة الإسلام كلها إلى الكلمة تقوم على عدّها مسؤوليةً والتزامًا بدعوة إلى التزام الحق فيما يقول، يدعوه - في الوقت نفسه - إلى عدم السكوت على الباطل، أو مهادنة الظلم، أو تملّق الفسقة وأهل الضلال.

قال النبي ﷺ في بيان أمانة الكلمة والمسؤولية عنها: (**هل يكبّ الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائدُ ألسنتهم؟**)، وفي تراثنا المأثور أن الساكت عن الحق شيطانٌ أخرس.

وعلى وجه الاحتمال يمكننا أن نلخّص النظرة الإسلامية إلى الالتزام فيما يأتي:

١ - إن الالتزام اليوم مطلبٌ حضاري؛ لأنه يعني تواصل الإنسان مع العصر، وعيشه فيه، فهذا - كما ذكرنا - عصر الأفكار والأيديولوجيات والمذاهب الفلسفية والسياسية والاجتماعية، ولا يمكن للإنسان أن يعيش متفرّجًا على ذلك كله من غير أن يكون له موقف، وإذا كان هذا من شأن أي إنسانٍ متحضّر يحترم عقله، فما بالك إن كان هذا الإنسان مفكرًا أو أديبًا؟ إن وقوفه على الحياد، أو موقف اللامبالاة، أو انسحابه إلى عوالمَ ذاتية أو خيالية؛ لعارٌ ما بعده عار. وهو في حقّ المسلم أكثر عارًا، وأشدّ خزيًا؛ لأنه يعدّ نفسه مستخلفًا في الأرض، وقد جعله الله شاهدًا على الناس.

إن على الأديب المسلم أن ينظر فيما حوله، وأن يحدّد موقفه. يقول الناقد الفرنسي ماكس أوبريت: «ظهر مصطلح أدب الالتزام، أو أدب المواقف نتيجةً لتأثير الأيديولوجيات الحديثة في الأدب، التي تعكس، على الرغم من تعددها وتباينها، في شيءٍ واحد، وهو أنها تعكس المتغيرات الاجتماعية السياسية لعصرنا، ومن أجل ذلك فإن هذه الايديولوجيات تجبر كلّ امرىءٍ منا أن يعيد فحص موقفه نقديًا من العالم، ومسؤوليته نحو الآخرين»(١٣) بجلاءٍ ووضوح؛ ليعرف أين يضع قدمه، وفي أي جهةٍ يسير؟

إن الالتزام بهذا المفهوم حيوية وإيجابية. إنه يعني في هذا الواقع المتحرك بسرعة أننا طرفٌ فيه، أو

جزءٌ منه، نساهم في صنعه، وفي تحمّل مسؤولية ما يجري على سطحه، بدلاً من أن نتفرّج عليه، أو نجري وراء الآخرين مثل قطيع الأغنام.

٢ – إن الالتزام يجعل الأدب نشاطًا جادًا فعّالاً، ذا تأثيرٍ في مسار الحياة، وفي حركتها، مما يكسبه المصداقية والقيمة، ولو أخذنا برأي أصحاب الفن للفن، وبرأي بعض المدارس الحداثية المعاصرة، التي تنحو منحى الفن للفن على أشكالٍ مختلفة، لسقطت منزلة الأدب؛ إذ سيتحول عندئذٍ إلى حلى لفظية، وزخارف كلامية، لا غرض لها أبعد من ذلك.

٣ – إن الالتزام يجعل الأدب غيريًا، مرتبطًا بالآخر، منشغلاً به، ينبضُ بهمومه وأحاسيسه، ويعيش أفراحه وأتراحه بدلاً من انغلاقه على ذاته، واجتراره مشاعر فردية، أو هيمانه في أودية الخيال المسرف المجنّح.

٤ – إن الالتزام يتمشى مع سنّة الله في الكون الذي لم يخلق شيئًا عبثًا، ومن ذلك الكلمة، فهي أمانة ومسؤولية، بل هي أعظم مِنّة امتنّ الله بها على الإنسان ﴿**الرحمن . علّم القرآن . خلق الإنسان. علّمه البيان**﴾.

ولا بدّ للأدب الذي مادته الكلمة أن يكون – ككل ما خلق الله – ذا هدف. إنه ابن الحياة، وعليه خدمتها، وذلك بمعالجة مشكلاتها، أو محاولة تجميلها أو تقديم تفسيرٍ لها، أو الكشف عن أسرارها، أو إيضاحِ الغرض منها، أو بيان الحق والباطل فيها، وهو بذلك كله يعين الإنسان على العيش فيها، ويكون له هاديًا في طريقها اللاهب البعيد.

كان وردز ورث يقول: «كلّ شاعرٍ عظيم معلّم. وأحب أن يعدّني الناس معلمًا أو لا شيء»(١٤).

•••

الحواشي

١ – انظر كتاب الصنم الذي هوى: ٢٢٠.

٢ – انظر فلسفة الجمال لجاريت: ١٦.

٣ – انظر: نقد الشعر لقدامة: ١٧.

٤ – انظر الاشتراكية والأدب: ٣٠.

٥ – الصف: ٢، ٣

٦ – الأحزاب: ٧٠، ٧١

٧ – آل عمران: ١٦٧

٨ – انظر النقد الجمالي لأندريه ريشار، ترجمة هنري زغيب.

٩ – انظر مجمع الزوائد: ٧/ ١٢٣.

١٠ – المصدر نفسه.

١١ – الترمذي: ٤/ ٢١٧، جامع الأصول: ٥/ ١٦٧.

١٢ – انظر الشعر كيف نفهمه ونتذوقه.

١٣ – أدب الالتزام.

١٤ – فن الشعر: ١٧.

المصادر والمراجع

ابن الأثير.

– جامع الأصول.

أوبريث: ماكس.

– أدب الالتزام، ترجمة د. عبد المجيد إبراهيم شيحة.

الترمذي.

– الجامع الصحيح.

جاريت.

– فلسفة الجمال، ترجمة عبد الحميد يونس وآخرين، دار الفكر العربي، مصر.

ريشار: أندريه.

– النقد الجمالي، ترجمة هنري زغيب، بيروت.

عباس: إحسان.

فن الشعر، دار صادر، بيروت.

عوض: لويس.

الاشتراكية والأدب.

قدامة:

نقد الشعر.

كستلر: آرثر.

الصنم الذي هوى، دمشق، ١٩٦٠م.

مقالات

المثقفون الشناقطة في المشرق العربي

مراجعات حول صورة موريتانيا في الآداب العربية

الدكتور: حماه الله ولد السالم

كلية الآداب - نواكشوط

كغيرها من أطراف بلاد العرب «اندمجت» موريتانيا الأمس، على عهد الفتوحات، ضمن فضاء دولة الخلافة، منذ أن خضدت السرايا العربية المنطلقة من السوس(1) شوكة قبائل صنهاجة، التي كانت تعمر المجال الصحراوي آنذاك. وقد أدت هذه العملية إلى تعرُّف المعنيّين لأول مرة الإسلام السني السلفي - ولو بمستوى لفظي - تعرفًا كفل لهم الاحتماء الدائم من بطش الفاتحين العرب، وانتماء مجالهم الترابي (بلادُ أَنْبِيَّة = صحراء صنهاجة) إلى الفضاء العربي الإسلامي بشكلٍ حاسم.

ثم جاءت حركة المرابطين التي رَسَّخت الإسلام الصنهاجي، وبعثت من أحضانه حركة توحيدية، ربطت بين المنطقة والمجال الإسلامي المغربي من جهة، ومركز الخلافة العباسية، عبر الولاء السياسي والتواصل البروتوكولي الدائم، من جهةٍ أخرى.

غير أن موريتانيا لم تكن آنذاك قد وضعت بينها وبين المشرق العربي أسسًا متينة للعلاقات الفكرية والحضارية بدرجة تجعل المصادر المشرقية تشير إلى حضور (موريتاني)، يشار إليه، وتوثق عنه أخبار، يمكن أن تكون أساسًا لصورة له عند المعنيّين. وبذا فإنه لا يمكننا الحديث عن صورة للموريتانيين في المشرق إبَّان الحقبة المرابطية، وإلا لكان الأمر مقصورًا على قِلَّة من الصنهاجيين، ومن أوساط نبيلة في الغالب، رحلت إلى المشرق من أجل أداء الحج، ولم تدون عنها المصادر المشرقية أيَّ شيءٍ يذكر. ناهيك أن المجتمع الموريتاني لا يقوم على أساس صنهاجي



فقط، بل يشمل مجموعاتٍ أخرى عديدة (هلاليون، حسانيون، شريفيون...) صهرتها الثقافة العربية الإسلامية عبر مسار تاريخي معقد.

إننا نحسب أن صورة موريتانيا الأمس في المشرق صورة نخبها العلمية التي رحلت شرقًا بعد أن تبلور كيان حضاري محدد، تنتمي إليه، وتمثله. وهي مرحلة تنطبق بشكل خاص على «الفضاء الثقافي الموريتاني» بعد أن أصبح يعرف مشرقيًا ببلادِ شِنْقِيط، وينسب إليه القادمون منه عبر ركاب الحج، فيسمون بالشَّنَاقِطَة.

وقد تمت عملية إطلاق هذه التسمية على البلاد وسكانها، في ظرفية يشرحها إجمالاً الفقيه الشنقيطي عبدالله بن إبراهيم العلوي (ت ١٢٣٣ = ١٨١٤) ضمن رسالة من تأليفه بعنوان: «صَحِيحَةُ النَّقْل في عَلَوِيَّةِ إدَوَعْل وَبَكْرِيَّةِ مُحَمَّد قُلِّ» المكتوبة سنة ١٢٠٥ هـ = ١٧٩٠ (أو ١٢٠٨ هـ)، وفيها يقول[٢]: «وكان الركب يمشي من شنجيط إلى مكة كل عام، ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق، حتى إن أهل هذه البلاد: أعني من الساقية الحمراء، إلى السودان، إلى أَرَوَان، يُعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناجطة...». لكن ابن الحاج إبراهيم لا يشرح متى تمّ انتشار هذه التسمية في المشرق تبعًا لاستقلال ركاب الحج الشنقيطية عن صنوتها السودانية (التَّكْرُورِيَّة)، التي كان الشناقطة ينضمون إليها في أثناء استقرارهم في ظل إشراف سياسي لبعض الممالك السودانية المسلمة على شرق موريتانيا الأمس.

ونعتقد أن هذا الاستقلال قد تمّ على عهد الفقيه الشنقيطي أحمد بن أحمد ابن الحاج العلوي الملقب أكد الحاج (ت ١٠٨٦ هـ = ١٦٧٥ م)، الذي كان جدّه أول من حجّ من أهل مدينة شنقيط حسب الرواية المحلية[٣]. وفي عهدٍ أضحى اسم بلاد شنقيط علمًا على المنطقة، ورائجًا في المشرق وفي بلاد المغرب، ذات الركب الحجي العربي الذي بدأ الشناقطة يلتحقون به كل عام. إلا أن ذيوع اسم بلاد شنقيط والشناقطة على مستوى المشرق يظل راجعًا إلى كون حجاج موريتانيا الأمس، الذين وصلوا إلى المشرق بأعداد تكفي لتمييزهم كمجموعة مستقلة، قد يكونون وصلوا من مدينة شنقيط، بحكم ازدهارها، الذي أضحى ماثلاً للعيان منذ نهاية القرن الحادي عشر (ق ١٧م)، ولاستقلالها بركاب حج خاصة في فترة متزامنة تقريبًا مع انهيار ركاب الحج الإفريقية، بانفراط عقد السلطة التي كانت تشرف عليها. وهو تحوّل تم - بالتزامن تقريبًا - مع إفضاء عملية تكوين تاريخية معقبة مجتمع الصحراء إلى نتيجة أضحت ماثلة للعيان، هي بروز كيان شنقيطي متميّز بلغته العربية الملحونة الحسانية، وبأنماط عيشه المشتركة، إلى كثير من السمات التي تميزه على ما يجاوره من كياناتٍ حضارية، وهو الكيان الذي صار سكانه يعرفون مشرقيًّا بالشناقطة ومحليًّا بالبيضان.

إن هذه المنظومة الشنقيطية هي التي سنلتزم في هذا العرض تقديم أصداء حضور نخبها المعرفية إلى المشرق، ضمن الكتابات التي دبجها المشارقة، وذلك في سياق تتبعنا لأطوار التفاعل الثقافي المشرقي الشنقيطي الذي هو الإطار الذي ربط موريتانيا بالمشرق العربي.

بدايات الحضور الشنقيطي في المشرق (ق ١٤-١٦م)

«عهد الصورة الغائبة أو المشوشة»

قبل تعرف الشناقطة أنفسهم مشرقيًا، تبعًا لانتظام أركاب حجهم الخاصة، كانت صلتهم بالمشرق قبل ذلك تتم عبر ركاب الحج السودانية، أو من خلال الالتحاق العشوائي بالركاب المغربية الجهوية (السوس، سجسسه...). ولذلك فإن المنتقلين من الشناقطة إلى المشرق، خلال هذه الفترة، لم يكونوا يُعرفون باسم عام موحد يميزهم عن غيرهم من حجاج الآفاق، وإنما كان الكتاب المشارقة يضيفونهم إلى الجهة التي قدموا منها، حتى لو لم

يكونوا من سكانها، أو من المنتمين إليها حضاريًّا. وينسحب هذا الطابع العام على الفترة الواقعة قبل ق ١٠هـ = ١٦م، التي ترددت خلالها أصداءٌ خافتة لبعض الشخصيات الشنقيطية ضمن كتابات المشارقة مثل الترجمة التي عقدها ابن حجر في «الدرر الكامنة» (٣٥٤/١) للمُسَمَّى الحسن المصُوفي التكروري، فقال: «إنه هاجر إلى سبتة وبها دفن. وقد هاجر إليها في عشر الستين وسبعمائة، ووصف بأنه كان معتبرًا، ذا نعمة، محبًّا في الصالحين والفقهاء، واقتنى كثيرًا من الكتب...»(٤). إن المترجم نسب إلى مَصُوفَة، القبيلة الصنهاجية الشنقيطية المعروفة، ثم عقبت النسبة باسم التكرور، الذي هو مجال محدود عمّمه المشارقة، في فترةٍ خاصة، على كل القادمين عبر ركاب الحاج السودانية، حتى لو لم يكونوا سودانًا في الأصل.

ومن المنطلق نفسه يمكن فهم الإشارات التي تتحدث عن الفقيه المتمكن عبد العزيز التكروري الذي تبع للروايات الشنقيطية لومة في «تُنْبُكْت»، في قدرته المعرفية ورسوخ قدمه في الفقه المالكي، بمستوى جعل المشارقة ينهالون إليه طلبًا لتقريراته وشروحه على مختصر خليل(٥). والأمر يصدق على سميِّهِ الذي يذكره السيوطي (ت ٩١١هـ = ١٥٠٥م) في معجمه الذي دَبَّجَهُ حول أسماء شيوخه وتلاميذه ومن في معناهم من أهل الآفاق(٦).

إن هذه الأصداء الشنقيطية الخافتة في كتابات المشارقة كانت تقابلها، خلال هذه الفترة، أصداءٌ أقوى منها للعلماء المشارقة ومؤلفاتهم وأسانيدهم ومناقبهم في الدوائر العلمية الشنقيطية، خصوصًا في مدن كَنْبُكْت، وَوَلاَتَة، وهو ما يرجع إلى أن النخب العلمية في هذه المدن كانت في بداية استيعابها لثقافة المشرق، مما جعل صورة المشارقة طاغية، نتيجة لوهجها الحضاري، على صورة الشناقطة في الديار المشرقية.

مرحلة الحقل الوسط في التفاعل الشنقيطي - المشرقي

منذ نهاية القرن الحادي عشر الهجري وبداية تاليه تنامى الحضور الشنقيطي في المشرق، وبدأ الكتّاب المشارقة يُدوّنون عنه أخبارًا أكثر دقة، بشكلٍ يجعل صورة الشناقطة أقرب إلى الوضوح والانسجام ضمن كتابات المعنيّين. ومن أبرز هؤلاء الكتاب يرد اسم اللغوي المصري المتمكن محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢١٢ - ١٧٩١م)، الذي سجل في مؤلفه «معجم المشايخ»(٧) عدة تراجم لشناقطة التقاهم، واستمعوا لدروسه، وأجازهم إجازاتٍ حافلة، وذكرهم بأسمائهم، ونسبهم إلى أوطانهم وقبائلهم في جملةٍ أخرى من التفاصيل، التي تبرز عمق التواصل الفكري بين الشناقطة والمشارقة، مما انعكس إيجابًا على دقة هؤلاء في تدوين أخبار زائريهم من الشناقطة. وتمثل نصوص الزبيدي أنصع الأمثلة على هذا النوع من الدقة؛ لأنه هو نفسه قد أضحى عند حجاج الآفاق «من وجوه العصر»، الذين يتبرك بهم، الأمر الذي مكّنه من أن يدبج أخبارًا دقيقة عن زائريه من الشناقطة وغيرهم؛ لأنه يتلقى هذه الأخبار من المعنيين مباشرةً. ومن هنا فهو في تراجمه يميز بين الشناقطة الذين أجازهم حسب مستوياتهم العلمية، وبألفاظ وصفات وتلقيبات تبرز دقته في استخدام موروث الثقافة العثمانية، الذي يمده بمعجم تصنيفي خصب؛ فالفقهاء والمتمكنون يُحلّي بعضهم بجُمل من قبيل «الشيخ الصالح، الوليّ العارف العلامّة»، في حين يقدّمُ المتصوفة الزهاد بصفات مثل «الشيخ الصالح»، «الشاب الصالح». أما متوسطو الثقافة فهو يكثر من تعريف كل فرد منهم على حدة ب «الشيخ الفاضل...». ولا تكاد عملية التقسيم هذه للمعنيين تخرج عما يعرفون به في الدائرة العلمية الشنقيطية، وهي دقة تبقى راجعة إلى أن الزبيدي كان ينتمي إلى عصر له طابعه الخاص في فضاء التفاعل الفكري الشنقيطي - المشرقي.

ذلك أن عهد حضور المعنيين إلى المشرق، وإلى مصر بالذات، كان عصرًا تميزت الحياة الفكرية فيه بطابع يمكن أن نسمّيه تَجَوُّزًا بالحقل الثقافي الوسط القائم على تزامن حضور نزعات فكرية مختلفة، تتبادل المواقع والآراء، ويُضفي بعضها المشروعية على بعضها الآخر في تكاملٍ تربوي ومُؤَسَّسِيٍ راسخ، تحتضنه تشكيلات اجتماعية مكينة، إلا أن مستوى الثقافة السائد في هذا الحقل قد تراجع على مستوى الإجازات العلمية، التي تعكس في الغالب المستوى المعرفي السائد، بحيث أضحت تَبَرُّكِيَّةً لا تشير إلى قيمة معرفية محددة، على الرغم من علوّ أسانيدها. مما مكّن الشناقطة الوافدين على المنطقة خلال القرن الثاني عشر الهجري، وقد استوعبوا إجازات التدريس المشرقية في فتراتٍ سابقة، من أن يتميزوا على الدوائر التعليمية التي احتضنتهم، تَمَيُّزًا يكفل قدرًا من الاحتفاظ بخصوصية ثقافية، تجعل الزبيدي وأمثاله من كتّاب المشرق يُدَبِّجونَ عنهم أخبارًا أكثر دقة.

والأمر نفسه ينسحب على الانطباعات التي تركها كتّاب مشارقة آخرون، يمتاحون من المرجعية نفسها، وتحكم نظرتهم إلى الشناقطة الظروف والمحددات نفسها.

من ذلك حديث الجبرتي[8] عن الشناقطة، في سياق ترجمته لأحد متصوفة المشرق، حيث يقول عن المسمّى الحسين بن النور علي بن عبد الشكور الحنفي الطائفي الحريري: «إنه ورد مصر سنة ١١٤٧هـ، وكانت له أشعار ورسائل على لسان القوم (الصوفية)، والناس فيه مختلفون: منهم من يصفه بالبراعة، ومنهم من يرميه بالحلول. وقد اجتمع به العلامة الشيخ محمد بن يعقوب بن الفاضل الشمشاوي[9]، وصحبه مدة اتصلت فيها بينهما أسباب المودة. ثم أنكر الشمشاوي الشنقيطي على الحسين بن النور آراءه الطرقية، واعتزل لذلك مساكنته.

ويُعلِّل الجبرتي هذه الحادثة بأن «المغاربة (سكان الغرب الإسلامي) لا يتحملون كلام الصوفية: لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة، ولم يفقهوا نوادر أهل العرفان»؟

وبغض النظر عن هذا الحكم وملابساته، فإن النصّ يندرج في سياق المرحلة المشار إليها.

ومن المنطلق نفسه يمكن فهم التعريف الذي يقدمه عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هـ = ١٧٣١م) عن أحد فقهاء الشناقطة، من أساطين العلم في مدينة تنبكت الشنقيطية، حيث يعرّف به تعريفًا شاملاً، بادئًا بِتَحْلِيتِهِ بـ «الإمام المحقق، والهمام المدقق: أبو عبدالله محمد بن محمد بن أبي بكر. وبغيغ لقب له ولكل واحد من آبائه وأجداده، الونكري نسبة إلى ونكر اسم قبيلة من قبائل السودان في بلاد تنبكت، وهي مدينة عظيمة من بلاد التكرور، وكان من العلماء العاملين مشتغلاً بالعلم والعبادة، وله كرامات كثيرة، ولأهل تلك البلاد غاية الاعتقاد فيه، وكانت له كلمة مقبولة مسموعة، وشفاعة لا تردّ، وله مصنفات، منها هذه المنظومة المذكورة، وهي من بحر الرجز، نظم لطيف. وله شرحٌ على منظومة بدء الأمالي، سمَّاه نيل المعالي شرح عقيدة بدء الأمالي»[10]. وتعود أصالة تعرّف هذا الفقيه، وبعد وفاته بوقتٍ طويل، إلى أن النابلسي كان يلتقي شناقطة ينتمون إلى مدينة تنبكت وأحوازها، مما مكّنه من أن يقدم هذا التعريف الشامل، حيث أتى غير مختلف عن الترجمة التي عقدها بعض الشناقطة للمعنيّ ضمن مؤلفاتهم في تراجم الأعلام.

شخصيات شنقيطية اتصلت بالمشرق

ومن الشخصيات الشنقيطية المتمكنة علميًا، التي اتصلت بالمشرق اتصالاً عميقًا، يرد اسم الشنقيطي محمد بن حبيب الله المجيدري اليعقوبي (ت ١٢٠٤هـ = ١٧٩٠م)، الذي كان من أبرز العلماء الشناقطة، وممن جمعوا بين التصوف الطرقي

والمنزع السلفي الصارم، إضافةً إلى معارفه اللغوية والفقهية الواسعة، التي بهرت من لقيهم من نظرائه في المشرق. على الرغم من أن بعض هذه الأصداء قد بقي على مستوى الذاكرة المحلية، إلا أن بعضها يتردد تصريحًا أو تلميحًا في نصوصٍ مشرقية، دَبَّجَهَا كتاب مشارقة أو شناقطة، زاروا المشرق في الفترة نفسها تقريبًا.

ففي مصر كان للمجيدري صلة مشهورة باللغوي المصري محمد مرتضى الزبيدي، ويذكر أنه ساهم في صياغة «تاج العروس» الذي ألّفه هذا اللغوي شارحًا به «القاموس المحيط»، وأنه كان ربما خطّ على سطرٍ أو سطرين من هذا الشرح، فيتقبل الزبيدي ذلك(١١). وعن مكانته الأسطورية في المشرق منعنا من تتبعها غياب الترجمة التي عقدها الزبيدي للمجيدري، ضمن معجم المشايخ، ضمن جزئه الثاني الذي لا يزال في حكم المفقود.

وعن مكانة المجيدري في الحجاز يشير المحدث صالح الفلاني الشنقيطي (ت ١٨٠٣م) إلى المجيدري قائلاً: «إنه أكبر حافظَيْن اثنين، وردا على الحجاز في تلك الفترة»(١٢)، وعلى المجيدري تتلمذ جلّ أعلام الحجاز، واستمرت مراسلاتهم تصل إليه بعد عودته إلى بلاده.

غير أن آراء هذا العالم المتمكن لم تكن دومًا رائجة في الأوساط الشرقية، بل اختلفت ردود الفعل عليها في مصر عنها على مستوى الحجاز مثلاً، ربما لقلة مكثه في تلك الديار، ولِمَا كانت تعرفه بلاد الحجاز من خصوصية ثقافية، لا تعارض الزّادَ العلميّ الذي شُدِّدَ بسببه النكير على المجيدري، مثل آراء المتصوف الباطني ابن عربي، والالتزام بالمنزع السلفي الصارم. بينما عرفت آراؤه معارضةً صارمة في الأوساط المصرية، نظرًا لغياب العناصر الفكرية التي تميّز الساحة الحجازية. حيث تشير المصادر إلى أن المجيدري قد ردّ عليه عالم مصري يسمى علي بن محمد الميلي (ت ١٢٤٨هـ = ١٨٣٣م) في إحدى رسائله العديدة. ويذكر أيضًا ردًا يسيرًا كتبه محمد الأمير، لا يزال في حكم المفقود(١٣).

وبذا يتضح من طابع هذه الردود، واختلافها زمانًا ومكانًا، أن خصوصية الوسط الثقافي لكل مِصْرٍ من الأمصار التي مرّ بها المجيدري كانت الفيصل في تحديد نوعية الردود ومستواها، أو عدم حدوثها ابتداء، وهو ما يشرحه أبرز مترجم للمجيدري قائلاً: «وقلَّ مِصْرٌ مرَّ به المجيدري إلا سلّم له أهله، وأعجبهم من وليٍّ وعالم. وعندي أن ذلك سببه كثرة الأئمة الذين اجتمعوا في مكانٍ واحد، وكلهم على مذهب، ولا يُنكر بعضهم على بعض. فلما رجع إلى بلادنا (...) تعاوره علماءُ أهلنا وجُهَّالهم...»(١٤).

وبفعل هذه الأسباب مجتمعة استمرت صلة المشارقة بالمجيدري وثيقة عبر المراسلات والمشاعرات التي تركت عنه في المشرق صورة وضّاءة حيوية. وهو ما يلخصه الفقيه الشنقيطي ابن البخاري قائلاً: «وأخبار شيخنا محمد بن حبيب الله (المجيدري) مشهورة من أرضنا إلى الغرب إلى إفريقية إلى مصر إلى مكة إلى المدينة، وإن تتبعت أثره لم تجد موضعًا مما ذكر إلا له فيه تلميذٌ أو أخٌ ناصح أو شيخٌ ظاهر أو باطن...». وقد صاغ هذا المعنى شعرًا تلميذٌ آخر للمجيدري هو المأمون بن الصوفي اليعقوبي (ت ١٢٣٥هـ = ١٨٢٠م) بقوله:

سل المدينة والبطحاء أيّ فتى ... يُخْبرك من فيهما من عالمٍ وولي

هل كان يدعى كمال الدين بينهما ... أوْ كان في المدْن إلاّ غاية الأمل

هذي رسائلهم يسعى بها أبدا ... من كان حجّ لبيت الله ذا قَفَلِ..(١٥)

ويذكر ابن البخاري أيضًا أنه اطلع على

رسالتين إلى المجيدري، إحداهما كتبها الزبيدي، والأخرى دبَّجَهَا جمل الليل(١٦).

وبعد المجيدري حج علماء وفقهاء شناقطة آخرون، وتركوا انطباعات عامة عن حسن اللقيا الذي يقابلهم به مضيفوهم من المشارقة، ولكنها تبقى صورة يسجلها الشناقطة عن أنفسهم، وهي مع أهميتها على غير شرطنا في هذا العرض.

ازدهار الثقافة الشنقيطية

منذ العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر، وبداية تاليه (١٩ – ٢٠م)، كانت الثقافة الشنقيطية قد وصلت إلى أوج ازدهارها، مما جعل من يُعْمِلُونَ الرحلة إلى المشرق من الشناقطة، في هذه الفترة، يمثلون أصالة هذا الازدهار، فصار حضورهم وانعكاسه مشرقيًّا يمثل الصورة الموريتانية في أنصع مظاهرها؛ لأنها شكلت نهاية مسار طويل من الاحتكاك المشرقي – الشنقيطي.

مرحلة بواكير النهضة

عرفت هذه الفترة جملة من الهموم الاجتماعية والفكرية التي طرحتها بإلحاح عملية الحضور المتنامي للنخب الشنقيطية إلى المشرق.

ومن هذه المرحلة أضحى الحضور الشنقيطي في المشرق واضحًا جليًّا. حيث إن المقيمين من أصحاب الرحلات، بخاصة كبار الأدباء اللغويين الشناقطة، كانوا يندمجون في المجتمعين المصري والحجازي، وغالبًا ما تترتب عن هذا المستوى من الاستقرار هموم الإقامة في وطن جديد. وتعدّ مسألة استفادة الشناقطة من الأوقاف المشرقية مجالاً طرح عددًا من الإشكالات، حيث طرحت على الحضور الشنقيطي وهوية الشناقطة أسئلة حاسمة، مثلت جانبًا هامًّا من الصورة التي انعكست عنهم في كتابات المشارقة.

وقد كانت أعداد المستقرين في مصر من الشناقطة قليلة، قياسًا بمن جاوروا في الحرمين، فانعكست على ظروف إقامة هؤلاء وصورتهم في كتابات المشارقة الهموم التي طرحتها عملية استفادتهم من الأوقاف الحجازية.

علاقة الشناقطة بأوقاف الحجاز

وللوهلة الأولى يجب التأكيد على قدم علاقة الشناقطة بأوقاف الحجاز: إذ تعود هذه العلاقة إلى عهد التحبيس، الذي أقره الأسكيا محمد ملك السانغاي، في حجته سنة ٢ – ٩٠٣هـ باسم «أهل التكرور» من سودانيين وشناقطة، مما جعل هؤلاء ينالون حصة دائمة من أوقاف مسلمي غرب إفريقيا، نظرًا لعلاقتهم بركابهم الحجية(١٧).

غير أنه منذ استقلال الشناقطة عن ممالك السودان الغربي وركابها الحجية، وهو ما أسلفنا إليه الإشارة، صارت علاقتهم بالمغرب أكثر قوة عبر انتظام حجاجهم مع ركبه المنطلق من فاس. كما ارتبطوا بأوقاف مغاربة الشمال الإفريقي؛ أي بالمغرب حسب مفهومه الواسع، لكنه ارتباط لم يدم طويلاً، حيث اعترض عليه بعض المدنيّينَ وغيرهم من أهل شمال إفريقيا، مما طرح صراعًا ثقافيًّا حول أحقية الشناقطة في الاستفادة من الوقف المغربي، الذي أضحى رهينًا بالبتّ في انتمائهم إلى مجال محدد، سودانيًّا كان أو مغربيًّا. وشكّلت هذه النقاشات جانبًا من صورة الهوية الشنقيطية في الذاكرة المشرقية المكتوبة.

وتعود أولى هموم المسألة إلى ما قبل سنة ١٢٠٠هـ(١٨)، حيث يذكر الزبيدي فقيهًا شنقيطيًّا يسمى عبد الرشيد، قدم عليه بشأن نازلة تتعلق بالوقف الشنقيطي في المدينة. وسببها أن بعض المجاورين رفض قيام الشناقطة بأخذ حصة من الأوقاف المغربية، على أساس أنهم من السودان، وليسوا مغاربة. وقد كتب الزبيدي بشأن الموضوع فتوى جزم فيها بأحقية الشناقطة في حصتهم من الوقف المغربي، وكذا كتب غيره من علماء مصر، مؤكدين بذلك انتماء الشناقطة وبلادهم إلى الفضاء



المغاربي الحالي. وهو حكم يرجع في نظرنا إلى دقة معرفة الزبيدي وأضرابه من المصريين بشؤون الشناقطة وغيرهم من حجاج الآفاق. وينسحب الحال نفسه على السلطة المغربية التي أكدت الانتماء المغربي الشنقيطي، كما أكده علماء المغرب، كالتاودي بن سودة الذي كتب عن الشناقطة: «أنهم من خُلْفِيّ المغاربة».

وفي مطلع القرن الرابع عشر (ق ٢٠م) نجد المسألة تتجدد مع العالم الشنقيطي محمد محمود ابن التلاميد التركزي (ت ١٣٢٣هـ = ١٩٠٤م)، الذي صارع العالِمَ المغربيّ الدرّاج على توليه كرسي المالكية بالمدينة[١٨]. ولكنّ طرْح المسألة على مستوى الباب العالي يرجّح أن لها خلفية أعمق من صراع شخصي محض بين الرجلين. وبغض النظر عن هذه الملابسات فإن الأساسي منها لموضوعنا هو أصداؤها وما عكسته من معالم الهوية الشنقيطية في الأوساط المشرقية وكتاباتها.

وقبل ابن التلاميد، كان أحمد بن الأمين الشنقيطي حاضرًا في نزاع على الوقف الشنقيطي سنة ١٩٠٢م. ومؤدى هذا الصراع أن بعض الشناقطة كان مقيمًا بالمدينة، وأراد أن يأخذ من وقف «المغاربة العمومي»، فعارضه الجزائريون خاصةً، وقالوا: «إن الشناقطة ليسوا مغاربة، فمنعوه من أخذ حصته...». وقدم ابن الأمين للشنقيطي المعنيّ بالمسألة، حججًا يرد بها على مانعيه حصته من الوقف. ومن هذه الحجج فتاوى العلماء المغاربة والمشارقة، التي أشار إليها الزبيدي. هذا إلى جانب رأي للفقيه المغربي العربي ابن السائح، أورده في كتابه «بغية المستفيد»، ومُؤَدَّاهُ أن شنقيط من المغرب... لكن مفتي المدينة تاج الدين إلياس لم يقبل ما في تلك النصوص من أدلة، وأفتى سنة ١٨٩٩م بأن الشناقطة من السودان...[٢٠].

فإلام ترجع أسباب هذا الحكم، وفي فترة لم تعد للشناقطة أي صلة بالتكرور؟

إن الأمر في نظرنا يرجع إلى أن النخب المشرقية (الحجازية) قد تعاملت مع الهوية الشنقيطية بنوعٍ من اللاتاريخية، مما جعلها تبقى أسيرة فترة تأسيسية (استثنائية) من علاقة الشناقطة مع الفضاء المشرقي عبر ركاب الحاج السودانية (التكرورية)، وفي فترة محددة، ولم تتفهم المتغيرات التي حكمت تلك العلاقة على مستوى قنواتها وملابساتها المحلية في الغرب الإفريقي. ومن هنا جاء حكم مفتي المدينة تاج الدين إلياس بكون الشناقطة ينتمون إلى السودان؛ لأنه كان متأثرًا، فيما يبدو، بصدى العلاقة السابقة بين الشناقطة وممالك السودان الغربي، التي كانت تعرف عند المشارقة «ببلاد التكرور».

ثم إنه من الواضح أن أهل المدينة كانوا يميزون بين فئتين تستفيدان من أوقافِ المُجَاوَرةِ المخصصة لمسلمي إفريقيا:

- الحجاج القادمون من السودان الغربي، وهم السودانيون من «أهل التكرور».
- المجاورون الآتون من شمال إفريقيا ويعرفون بـ «المغاربة».

وبالتأكيد فإنه تبعًا لهذه القسمة الضيزى كان وقف المغاربة يقدم لكامل سكان الغرب الإسلامي باستثناء الشناقطة والسودانيين من أهل غرب إفريقيا.

ويرجع الأمر، من وجهٍ آخر، إلى أن رسوخ هذا التقسيم قد جاء في وقتٍ استقلت فيه ركاب الحاج الشنقيطية عن صنوها السودانية، التي انفرط عقدها بانهيار الممالك التي كانت تشرف عليها منذ عهودٍ خلت. مما جعل الشناقطة لا يقدمون أنفسهم للاستفادة من الوقف «السوداني»، هذا إذا قبل السودانيُّون ذلك. وفي الوقت نفسه كان المجاورون من إفريقيا الشمالية قد تعودوا طابع العلاقة الشنقيطية مع الركب الحجي السوداني وأوقاف مجاوريه، فرفضوا أي مطالبة جديدة بحصص للمغاربة «الجدد». وبذا أقصي الشناقطة



في المشرق من روابطهم بالسودان الغربي، وانتكست (نظريًّا) محاولتهم لإرساء أسس مادية صلبة قوامًا لانتماء إلى المغرب، يرسخ ما يفهمون أنه هويتهم العربية.

لكن المسألة قطعًا لم تكن تشكيكًا من النخب المشرقية في انتماء الشناقطة إلى فضائهم العربي، بقدر ما كانت وثيقة الصلة بالهموم المحلية الحجازية المرتبطة بصراع بعض الشناقطة مع أفراد من المجتمع المديني، في ظل تدهور أوضاع رقابة الأوقاف الحجازية خلال العهد العثماني. كما أن دفاع عبدالرشيد الشنقيطي ومن تلوه عن «مغربيتهم» إنما يرجع إلى أنهم كانوا يفهمون هذه النسبة بوصفها مرتبطة بمنطقة أوسع مجالاً من المغرب الحالي، وهي تحديدًا المغرب الإسلامي، الذي شمل في عرف المشارقة كامل المنطقة الممتدة من التخوم الليبية شرقًا إلى مصب نهر السنغال في أقصى الجنوب الشنقيطي. دون أن يمنع هذا الطرح، أو التفسير، من التأكيد على الروابط الوثيقة بين غرب الصحراء والمغرب المعاصر.

ثم إن القضية لم تكن إثارة لمشكل «الهوية»؛ لأن الوعي بهذه الأخيرة لم يكن قد ترسخ بقوة في الوعي الجماعي لنخب الغرب الافريقي المسلم. ولا أدلّ على ذلك من أن ابن التلاميد، وهو طرفٌ في المسألة الوقفية عينها، قد ظلّ يمثل في المشرق صورةَ المثقف الشنقيطي الجذابة واللماعة في أغلب النصوص المشرقية.

التركزي ممثل الشخصية الشنقيطية المثقفة

ولقد كان بودنا تقصّي أخبار جلّ الشناقطة من أصحاب العلم والأدب الذين استقروا بمصر والحجاز، لكن ضياع أخبارهم وآثارهم في المصادر الشرقية أمرٌ يجعلنا نقتصر من بينهم على الأديب اللغوي المتمكن محمد محمود بن التلاميد التركزي (ت ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م): لأنه مثل في المشرق شخصية (المثقف) الشنقيطي لعهده. وذلك بحافظته الواعية لنوادر الأدب، وشوارد اللغة، وعويص مشكلات الفقه وأصوله، مع حدة طبع زائدة، تمثل مزاج الصحراويين... إلى كثير من السمات التي أضحت عند المشارقة علمًا على الشناقطة منذ الفترة الحديثة إلى اليوم.

ثم إن ابن التلاميد قد وصل إلى المشرق بعد أن ملأ وطابه علمًا، حيث تضلع من العلوم السائدة في الدائرة الثقافية الشنقيطية، فقد لازم اللغوي المشهور أجدود بن اكتوشني العلوي الشنقيطي، وعليه تخرج، ورحل إلى المشرق ومرّ بالفقيه ابن الأعمش بتندوف، وتلقى عليه جملاً من الحديث. إضافةً إلى زاد علمي جمعه ابن التلاميد من مطالعاته الواسعة، مما مكّنه من أن «ينفرد في المشرق باللغة والأنساب...» على حدّ تعبير صاحب الوسيط.

وبهذا الزاد العلمي، الذي يمثل أصالة الثقافة الشنقيطية في أوج ازدهارها، برع ابن التلاميد في معارف عصره اللغوية والأدبية، وترك بصماته على حركة الثقافة بالمشرق، بما أثاره فيها من نقاشات، أعادت لها ما قدم عهدها به من روح النقد والمراجعة.

أولاً - الحجاز :

وصل ابن التلاميد إلى الحجاز لقضاء فريضة الحج سنة ١٢٨٣هـ، ثم قدم المدينة فاتح المحرم سنة ١٢٨٤هـ، فتلقاه أديبها عبد الجليل برادة في بيته، الذي ظلّ موئلاً لأدباء الحجاز وشعرائه. وظلوا يتلقفون إنتاج ابن التلاميد بغير قليل من الإعجاب. فعندما ألف ابن التلاميد حاشية على شرح أحد اليمنيّين «للامية العرب» قرظها عبد الجليل برادة برسالة دبجها في ٧ جمادى الأولى سنة ١٢٨٣هـ، وفيها يقول: إن ابن التلاميد «قد أتى في هذه الحاشية بالعجب العجاب، من التمييز بين الحق والباطل...»(٢١). واستمرت الصلة بين الرجلين

ردحًا من الزمن، كان عبد الجليل يمطر فيه الشنقيطي بالمكاتبات والمراسلات، ويمدحه بالقطع الشعرية التي يبيّن فيها أياديه البيضاء على العلم وأهله في الحرمين، إلى كثيرٍ من الثناء الذي عدّه صاحب الوسيط «من المبالغات»(٢٢). ثم حدثت جفوة بين الرجلين، بعد أن مال برادة إلى معارضي محمد محمود من المدنيين كالبرزنجي والنبيلي... وقد طمست هذه الصراعات ما كان برادة قد أعلن عنه من الثناء على ابن التلاميد، ولذلك لم يكن صيته في الحجاز مدويًا كحاله في باقي المواطن المشرقية التي زارها. مما يؤكد على أن مكانته في نفوس مناوئيه مكينة راسخة، ولكنهم يتراجعون عنها لأول خلافٍ عابر. والدليل على ذلك، أنه في الحجاز نفسه، وفي بيت برادة وأضرابه أنفسهم، قدِمَ الرحالة التونسي محمد بن عثمان السنوسي، وسمع بأخبار الشنقيطي، ثم لقيه في الحرم النبوي، وسامره في دار برادة، وسجل في رحلته انطباعه عن الرجل وعلمه قائلاً: «حضر (محمد محمود الشنقيطي) عندي في بيتي (بالمدينة)، فإذا بالرجل آية الله في حفظ الشعر العربي، والتمكن من اللغة العربية، وحضر معنا مسامرة عند الأفندي عبد الجليل (برادة) أبرق فيها بلطائف الشعر ونوادر الأدب، حيث إن محاضرته لا تملّ...»(٢٣).

لكن ابن التلاميد لم يطب له القرار في المدينة بسبب مكائد خصومه، فرحل تحت تهديد الوالي إلى القاهرة، وبها استقر، إلى أن قضى أجله، ودفن فيها.

ثانيًا - مصر :

نزل ابن التلاميد عند نقيب الأشراف السيد توفيق البكري، فأكرم منزله، وكان البكري يشرح إذ ذاك أراجيز العرب فطبعها، فلما تمّ طبعها، ادَّعَى ابن التلاميد أن الشرح من تأليفه، وأن البكري انتزعه منه قسرًا(٢٤).

إن هذه الرواية مقدمة في كتاب الوسيط، الذي ألفه ابن الأمين، وهو بلدي ابن التلاميد، إلا أنه كانت بينهما جفوة، ثم إن جملة قرائن تدل على أن ابن التلاميد لم يكن أبدًا يسطو على أفكار الآخرين، والدليل يقدمه الكاتب العراقي عبد اللطيف الدليشي الخالدي في معرض حديثه عن قصة مشابهة، كان البكري طرفًا فيها مع الكاتب المنفلوطي(٢٥).

والمهم أن ابن التلاميد قد حسم الأمر بانتقاله عن البكري إلى مضيفين آخرين، تلقوه بالترحاب لما رأوْه من علمه وبلغهم من أخباره: إذ تلقفته الأوساط القاهرية، فترك فيها صدى واسعًا عن قوة حافظته وسعة علمه بين معاصريه من كبار الأدباء، أو من الذين كانوا منهم آن ذاك شبابًا يطلبون العلم في الأزهر.

فقد اتصل ابن التلاميد بالشيخ محمد عبده، الذي تلقى الشنقيطي بصدرٍ رحب، وخصّص له معونة شهرية، كان يخصّص مثلها «لطائفة من الأدباء يأوون إليه، كحافظ إمام الكاظمي...»(٢٦). ويبدو أن هذه المعونة كانت «رزقًا من الأوقاف» سعى محمد عبده ليكون الشنقيطي ممن يتلقونه. ويظهر أن هذا الاحتفاء كان كبيرًا؛ حيث يذكر طه حسين أنه كان يسمع ما يعرب عنه طلاب الأزهر من تعجبهم من عظم «حماية الأستاذ الإمام محمد عبده للشنقيطي وبرّه به...»(٢٧).

وعن شخصية ابن التلاميد وتمكنه المعرفي تحدّث كبار الكتّاب والأدباء المصريين بغير قليلٍ من الإعجاب والتقدير.

فمحمد رشيد رضا، وهو تلميذ محمد عبده، يصف الشنقيطي بـ «العلامة المحدّث الذي انتهت إليه رئاسة علوم اللغة والحديث في هذه الديار (المصرية)، ولا سيّما علم الرواية للحديث الشريف ولأشعار العرب المخضرمين...»(٢٨). ويحذو حذوه أحمد باشا تيمور، فيحلي شيخه الشنقيطي بـ«الأستاذ العلامة الحجة الثقة إمام اللغويين في مصر...»(٢٩). ويضيف متحدثًا عن شخصيته

قائلاً: إنه «كان شديد التمسك بالسنّة قوالاً للحق ولو على نفسه مع حدة طبع زائدة، ولهذا لم ينتفع به إلا القليلون. وكان لا يملّ المطالعة ليلاً ولا نهارًا حتى أضنته كثرة الجلوس». ولا يخرج طه حسين عن التوجه نفسه، فهو يذكر أنه كان يسمع حديث الطلاب الكبار في الأزهر عن الشيخ الشنقيطي «وأنهم لم يروا قط ضريبًا (له) في حفظ اللغة ورواية الحديث سندًا ومتنًا من ظهر قلب...»(٣٠).

لكن أكثر الكتّاب المشارقة صلة بالشنقيطي، بلا شك، أحمد حسن الزيات الذي تتلمذ على الرجل، وخبر أحواله عن قرب، وسجّل عنه انطباعات دقيقة في مقال له شهير، عنونه بـ «أول ما عرفت الشنقيطي»، كما لازمه إلى أن توفي. فيقول عن علم ابن التلاميد إنه «كان آية من آيات الله في حفظ اللغة، والحديث، والشعر، والأخبار، والأمثال، والأنساب، لا يند عنه من كل أولئك نص ولا سند ولا رواية. وكان شموس الطبع، حاد البادرة، قوي العارضة، يجادل عن نفسه بالجواب الحاضر، والدليل المفحم، واللسان السليط...»(٣١). ويبدو أن حدة الطبع هذه كانت مسؤولة عن كل ما خاضه الرجل من صراعاتٍ ونقاشات، ولعلها كانت السبب الأقوى أيضًا فيما عرفه من شهرة عكستها مشاركته بقلمه في إذكاء جذوة النقاشات العلمية الحادة التي جرت بينه وبين مثقفي عصره، حيث انعكست شهرته العلمية في الصحف الأدبية السيارة: كـ «الضياء» لليازجي، و«مصباح الشرق» للمويلحي، و«المؤيد» لعلي يوسف. وعن هذه الخصومات الأدبية والفكرية يقول الزيات إنه، وهو يافع، «كان حديثه وحديث المتأدبين يدور حول ما تتناقله الأفواه، وتتداوله الصحف من الجدل المضطرم الحادّ بين الحافظ الحجة الشيخ محمد محمود الشنقيطي وخصومه من علماء الأزهر وأدباء العصر...»(٣٢)، ثم إن الشنقيطي «كان لا ينفك يتحدى رجال اللغة بالمسائل الدقيقة والنوادر الغريبة، مستعيثًا على جهلهم بعلمه، وعلى نسيانهم بحفظه، حتى هابوا جانبه وكرهوا لقاءه، وأصبحت حياته سلسلة من الخصومات الأدبية سجلها بالشعر اللاذع، والنثر القارص في كتابه الحماسة...».

اختلاف النسق

بين الثقافة الشنقيطية والثقافة المشرقية

وبعد ابن التلاميد لم يصل إلى المشرق من الشناقطة من هم في مثل تمكنه المعرفي وشهرته في تلك الديار، لكن الصورة التي تركها الرجل عن الشناقطة كانت من التوهج والألق، حيث كانت خاتمة عهدٍ طويل من التفاعل الفكري بين الشناقطة والمشارقة.

إلا أن هذه الصورة الوضّاءة تظل راجعة إلى أن من كان يقدم إلى المشرق من الشناقطة ظلّ يقدم بزاد من ثقافة عصر التدوين العربية، وبأنقى صورها، إلى محيط ثقافي مشرقي، لا زالت فيه بقايا عهد الانحطاط، مما جعل إسهامهم مفيدًا طريفًا، وترك لهم من الشهرة ما لم ينله أسلافهم من أصحاب الرحلات، ولذا فإنه عندما ولج المشارقة ثقافة النهضة وآدابها لم يستطع الشناقطة مواكبة هذا التحول، بفعل اختلاف النسق بين ثقافتهم والثقافة المشرقية، ونظرًا للحضور الاستعماري الذي كبح عملية التواصل بين الشناقطة والمشارقة، ومنعها من أن تصل إلى مستوى تصبح فيه جزءًا من التقاليد المؤسسية لثقافة المشرق، مما يحافظ على الصورة التي تركها ابن التلاميد وأضرابه ثابتًا بنيويًّا لا تطمسه التحولات المستجدة.

ولعل هذا هو السبب في التشويش الذي عرفته الصورة الموريتانية في الأدبيات السياسية الرسمية على مستوى العالم العربي إبّان الستينات والسبعينات. ويبقى الأمل معقودًا على إحياء هذه الروابط التاريخية بين الموريتانيين وعمقهم العربي من خلال تكوين صورة صحيحة عنها بالتأصيل الفكري البعيد عن العواطف والأوهام. وعسى أن نجد إلى ذلك سبيلا. ■



الحواشي

١ – راجع مختصر كتاب البلدان: ٦١.

٢ – (مخطوط) نسخة شخصية.

٣ – راجع كتاب النسب في قبائل الزوايا والعرب (مخطوط. تاريخ نسخه سنة ١٣٣٦هـ).

٤ – ذكر في الحياة الثقافية في المدينة المنورة في العهد المملوكي: ٢٧٠.

٥ – نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ترجمة رقم ٣٢٦): ٢٧٥.

٦ – المصدر نفسه: ٢٧٥.

٧ – مخطوط. مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة. في مواضع مختلفة. ودرسنا هذه النصوص في عملنا: العلاقات الفكرية بين موريتانيا والمشرق العربي [القاهرة، ١٩٩٥] قيد النشر.

٨ – عجائب الآثار: ٢/ ٣٥٣ – ٣٥٥.

٩ – شنقيطي، ترجم له في فتح الشكور: ١٦٩.

١٠ – الحقيقة والمجاز: ٣٦٦ – ٣٦٧.

١١ – كتاب العمران، (مخطوط) نسخة زاوية المامي. نواكشوط.

١٢ – فهرس الفهارس: ٢٩٨/٢.

١٣ – العمران.

١٤ – المصدر نفسه.

١٥ – المصدر نفسه.

١٦ – المصدر نفسه.

١٧ – راجع: تاريخ السودان، ٧٢ – ٧٣ (من النص العربي).

١٨ – معجم المشايخ: ١/ ٧٨ – ٧٠.

١٩ – الوسيط في تراجم أدباء شنقيط: ٥٢٠.

٢٠ – المصدر نفسه: ٤٢٣ – ٤٢٥.

٢١ – الحماسة السنية: ١٠٧ – ١٠٨.

٢٢ – المصدر السابق: ٣٨١.

٢٣ – الرحلة الحجازية : ٣/ ١٧٠ – ١٧١.

٢٤ – الوسيط : ٣٩٣ – ٣٩٤.

٢٥ – من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة: ٧٠.

٢٦ – عبقري الإصلاح والتعليم محمد عبده: ١٧٨.

٢٧ – الأيام : ٢/ ١٥٤.

٢٨ – ذكره في : المنارة والرباط : ٢٧٠.

٢٩ – أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث: ٧٢.

٣٠ – الأيام : ٢/١٥٤.

٣١ – من وحي الرسالة : ٢٤٨.

٣٢ – المصدر نفسه : ٢٥٠ – ٢٥١.

المصادر والمراجع

ابن الأمين : أحمد.

– الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، نواكشوط – القاهرة، ١٩٨٩م.

ابن البخاري : م عبد الله.

– كتاب العمران، مخطوط زاوية المامي، نواكشوط.

التنبكتي : أحمد بابا.

– نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، ليبيا، ١٩٨١م.

الجبرتي.

– عجائب الآثار، دار الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت.

حسين : طه.

– الأيام، ط. ٣٢، دار المعارف المصرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

الزيات : أحمد حسن.

– من وحي الرسالة، ط القاهرة، ١٩٦٣م.

السعدي : عبد الرحمن.

– تاريخ السودان ، باريس، ١٩٨١م.

السنوسي : محمد.

– الرحلة الحجازية، تح. علي الشنوفي، الدار التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨م.

سيد علي.

– الحياة الثقافية في المدينة المنورة في العهد المملوكي، ط عين للدراسات، القاهرة، ١٩٩٤م.

الشنقيطي : محمد محمود بن التلاميد.

– الحماسة السنية، دار الموسوعات، القاهرة، ١٣١٩هـ.

العقاد : عباس محمود.

– عبقري الإصلاح والتعليم، محمد عبده، بيروت، ١٩٧١م.

النحوي : الخليل.

– المنارة والرباط ، تونس ، ١٩٨٧م.

الكتاني.

– فهرس الفهارس، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢ – ١٩٨٦م.

النابلس : عبد الغني.

– الحقيقة والمجاز، مصورة عن طبعة الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

الهمداني : ابن الفقيه.

– مختصر كتاب البلدان، مصور عن طبعة ليدن، دار صادر، بيروت.

معالم من التصحيح الفقهي
- عند ابن رشد الحفيد -

الأستاذ
إبراهيم بورشاشن
المغرب

معالم من التصحيح الفقهي

يُعدّ كتاب (بداية المجتهد وكفاية المقتصد)، للفيلسوف الأندلسي أبي الوليد ابن رشد الحكيم، من الكتب الفقهية المتميزة في تاريخ الفقه الإسلامي. وقد جرى ابن رشد في كتابته له مجرى صناعيًا، وقصد منه أغراضًا محددة واضحة، يمكن إفراد إحداها بقول هنا هو غرض التصحيح الفقهي. وسنحاول في هذا المبحث بيان معالم من تجربة فقهية رشدية، كانت تروم ضربًا من التصحيح الفقهي، مشيرين إلى بعض مقاصد هذا التصحيح وآفاقه، معتمدين أولاً على كتابه هذا الذي هو، أصلاً، كتاب في الخلاف العالي، مستأنسين بكتاب فقهي آخر له هو كتابه الأصولي (مختصر المستصفى)[1].

كتاب بداية المجتهد

كتب ابن رشد (بداية المجتهد) في الستينات من القرن السادس الهجري، ثم أعاد مراجعته في الثمانينات من القرن نفسه، عندما أضاف له «كتاب الحج»[2]. وإن إثبات ابن رشد لكتاب بعد حذفه هو نوعٌ من المراجعة[3]. ويبدو أن مراجعة هذا الكتاب الفقهي تحكمت فيها ظروفٌ غير علمية، إذا نحن استحضرنا الظروف الثقافية - الاجتماعية، التي جعلت ابن رشد يحجم عن إدراجه كتاب الحج في مصنفٍ فقهي، مخترقًا بذلك تقليد الكتابة الفقهية؛ ليستدرك هذا الخرق بعد أكثر من عشرين سنة[4]. وإن هذه المراجعة الرشدية تحمل أكثر من دلالة على هذه الحيوية العلمية، التي عاشها الفيلسوف -

الفقيه مع هذا السِّفر الفقهي الذي ينتمي إلى مقاربة الاختصار. ولا يتركنا ابن رشد نجتهد في إبراز هذه الخاصية التي ستطبع كثيرًا متنه العلمي، فهو يصـرح في (بـدايـة المجتـهـد) أن كـتـابـه هـذا «مختصر»(٥)، لكن ماذا يختصر؟

إن (بداية المجتهد) لا يختصر كتابًا واحدًا، أو مجموعة من الكتب، كما نجد ابن رشد يفعل في (مختصـر المجسـطـي) المفـقـود، أو (مختصـر المستصفى)، أو (مختصر المنطق)، وإنما يختصر تقليدًا معرفيًا يمتد في الزمن والتاريخ، وتراكَمَ الـقـولُ فيـه عبر الاختـلاف بين أهلـه. إن (بـدايـة المجتـهـد) مختصـر للـتـقـليد الفـقـهي والأصولي الإسـلامـي، يـقـدمـه ابـن رشـد في مجالـه الحيوي الأول؛ مجال الاخـتـلاف الـفـقـهـي بين الصـحـابـة والفقهاء الكبار والصغار، مقدمًا الآراء الفقهية، ولو كانت مما شذّ فيه بعض الفقهاء، وانتهى إليه متأخرو أصحاب مالك(٦)، معرجًا إلى زمانه الذي يشكو فيه ضعف الكتابة الفقهية وهزال فقهائه، مختصرًا أهم الأصول الفقهية التي تعطي الفقيه قـانونًـا ودسـتـورًا يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصًا(٧).

وابـن رشـد، وهـو يـقـدم لـنـا الـتـقـليد الـفـقـهي الإسلامي، يقدمه من خلال رؤية خاصة نقدية، فنجده ينتقد الظاهرية، ويرد على الحنفية(٨)، وعلى أبي حامد(٩)، وعلى رؤساء الفقهاء ردًا علميًا فيه كثيرٌ مـن الإنصاف وأدب الاخـتـلاف، بل مـنـتـقـدًا أيضًـا المذهب المالـكـي - عـلـى الـرغـم مـن إجـلالـه شيوخَه واعترافه بقيمته العلمية كتقليد أندلسي - من خلال انتقاده لبعض أسسه، وبخاصة عمل أهل المدينة(١٠). ولكن هذا الانتقاد لم يُجرِّىء ابن رشد على إقامة مذهب فقهي جديد، حيث نجده يحجم عن إبـداع قـولٍ جـديـد غير مسـبـوق في الـفـقـه(١١)، ويقتصر على تقصي خُطى التقليد الفقهي، على الرغم مما يمتاز به ابن رشد من إمكاناتٍ علمية هائلة في هذا المجال، التي تبدو من خلال اجتهاداته القليلة المبثوثة في البداية خاصة، والتي تفصح عن شخصية فقهية بارزة، وذات نظرات متميزة في الاجتهاد الفقهي. لقد اقتصر ابن رشد على تقديم مختصر لـ «ما جرت به عادة الفقهاء»(١٢) وعرضه عـرضًـا خـاصًـا يـسـتـجـيـب لـقـصـده في خـلـق المجتهد(١٣) نشدانًا للتصحيح الفقهي.


التصحيح الفقهي عند ابن رشد

يبدو أن القصد الأول من التصحيح الفقهي عند ابن رشد هو نقل المسلم بالاشتراك إلى المسلم بالحقيقة، كما يفهم من إحدى تعبيراته الطريفة في (مناهج الأدلة)(١٤)، أي ما يمكن ترجمته في سياقنا هذا بنقل المسلم المقلد: ليصبح مسلمًا محتفيًا بأدلة الأحـكـام الـفـقـهـيـة، سـواء اكـتـفـى فـاقـتـصـد، أو بدأ فـاجـتـهـد، إذا نـحـن اسـتـعـرنـا مـصـطـلـحـات عنوان مصنف ابن رشد الفقهي هذا. والمتأمل لنص (بداية المجتهد) يلاحظ أن هناك سببين على الأقل كانا وراء كتابة ابن رشد لمصنفه الفقهي هذا:

- سبب ذاتي يرتبط بابن رشد بصفته فقيهًا يمارس القضاء والإفتاء، ويحتاج إلى جانبه كتابًا يذكره بـالأصـول الكلية لـلمسـائـل الـفـقـهـيـة الـتي تعرض عليه.

- وسببٌ موضوعي يرجع إلى غياب المجتهد في جزيرة الأندلس، واشتغال الفقهاء بالفروع، ورغبة ابن رشد في أن يوفر للمجتهد البدايات العلمية، التي يَشْرف بها نحو كمال الاجتهاد، من الأصول الكلية والـقـواعـد الـعـامـة لـلـمسـائـل الـفـقـهـيـة، وأن يـوفـر لـلـمـقـتـصـد: أي المترقـي عـن الـتـقـليـد، عيـون أدلـة الخلاف: ليكون على بينة من طبيعة كل حكمٍ شرعي.

أ - يقول ابن رشد مفصحًا عن السبب الأول مشيرًا عرضًا إلى السبب الثاني: «..فإن غرضي في هـذا الـكـتـاب أن أثـبـت فيـه لـنـفـسـي عـلى جـهـة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها، والمختلف



فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المنطوق بها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق به تعلقًا قريبًا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة - رضي الله عنهم - إلى أن فشا التقليد»[١٥].

من هنا يبدو أن المشروع الرشدي - الفقهي لا يمكن فصله عن الوظيفة التي كان يقوم بها ابن رشد عند الموحدين، وهي وظيفة القضاء التي كان يمارسها بامتياز. بخاصةً أن ابن رشد يشترط في القاضي أن يكون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة[١٦]. وإذا كان القاضي «يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقًا لله أو حقًا للآدميين»، وكان «نائبًا عن الإمام الأعظم في هذا المعنى»، وكان يعقد الأنكحة، ويقدم الأوصياء، وينظر في التحجير على السفهاء، بل قد يقدم الأئمة في المساجد الجامعة، وقد يستخلف[١٧]، فإن الأقضية التي قد تعرض عليه كثيرة ومتنوعة، ولا يستطيع أن يفتي فيها إلا إذا كانت عتيدة عنده الأصول التي يرجع إليها على جهة التذكرة، من أجل استنباط الحكم، وهو ما قصد إليه ابن رشد (في البداية) خاصةً، وأمّله من تأليف كتاب على غرار المدونة كما سيأتي لاحقًا.

ب - أما السبب الثاني فيصرح به قائلاً: «..فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو، واللغة، وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساوٍ لجرم هذا الكتاب أو أقل، وبهذه الرتبة يسمى فقيهًا، لا بحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهي زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر» فقط.

ويقول أيضًا: «.. كان القصد إنما هو إثبات المسائل المشهورة التي وقع الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار مع المسائل المنطوق بها في الشرع؛ وذلك أن قصدنا في هذا الكتاب - كما قلنا غير مرة - إنما هو أن نثبت المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها، ونذكر من المسائل المسكوت عنها، التي شهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار؛ فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها، وفي النوازل التي لم يشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار، سواء نقل فيها مذهب عن واحدٍ منهم، أو لم ينقل.

ويشبه أن يكون من تدرب في هذه المسائل، وفهم أصول الأسباب التي أوجبت خلاف الفقهاء فيها، أن يقول ما يجب في نازلةٍ من النوازل، أعني أن يكون الجواب فيها على مذهب فقيه من فقهاء الأمصار، أعني في المسألة الواحدة بعينها، ويعلم حيث خالف ذلك الفقيه أصله، وحيث لم يخالف، وذلك إذا نقل عنه في ذلك فتوى. فأما إذا لم ينقل عنه في ذلك فتوى، أو لم يبلغ ذلك الناظر في هذه الأصول، فيمكنه أن يأتي بالجواب بحسب أصول الفقيه الذي يفتي على مذهبه، وبحسب الحق الذي يؤديه إليه اجتهاده... بيد أن في قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان.. رتبة الاجتهاد، إذا تقدم فعلم من العربية، وعلم أصول الفقه ما يكفيه في ذلك، ولذلك رأينا أن أخصّ الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب (بداية المجتهد وكفاية المقتصد)»[١٨].

إن ابن رشد ينتقد حالة الفقهاء في عصره في البداية، ينتقدهم لغلبة التقليد عليهم، ومن هنا يقيم مقارنة بين الأقرأ قديمًا والأقرأ في عصره، فيقول: «الأقرأ كان هو الأفقه ضرورة، بخلاف ما عليه الناس اليوم»[١٩]؛ لأن الفقهاء في عصره غلب عليهم حفظ المسائل. وهذا الانتقاد الرشدي لفقهاء عصره هو بجهةٍ من النظر انتقاد لموقف الفقهاء من

المدونة خاصة، على الرغم من تثمين ابن رشد لها، وتحسيسه بأهميتها، وبيان بجهة ما لأهمية التصحيح الفقهي الذي يدعو إليه. فكيف ذلك؟

موقف ابن رشد من المدونة

لابن رشد من المدونة موقفان: موقف يُستشف منه أن المدونة[٢٠] مسؤولة إلى حدٍ كبير عن التقليد الذي انغمس فيه كثيرٌ من فقهاء العصر، فابن رشد لا يفتأ ينتقد هؤلاء الفقهاء: لأنهم يظنون أن الأفقه هو الذي يحفظ مسائل أكثر، كما سبق القول، ولهذا السبب اقتصر الفقهاء على المدونة، وحفظوا مسائلها الكثيرة، بل إنهم – لغلبة التقليد عليهم – عدّوا كل مسألة حُكم فيها بحكم لم يُعضد بنقول من المدونة، وإن كان حكمًا صحيحًا، حكمًا غير ذي قيمة، وصاحبه «لا يُعدّ عند المالكية فقيهًا»[٢١].

فالحكم على المسائل الفقهية لم يعد حكمًا ذاتيًا من خلال فحص منطقها الداخلي، وإنما من خلال مقارنتها بما ورد في المدونة. فالمدونة أصبحت المعيار في صحة المسائل. ومن هنا أصبح التنافس الفقهي مرتبطًا بحفظ أكثر المسائل، ولعل قول ابن رشد: «إن الأفقه في زمانه هو الذي يحفظ مسائل أكثر» إشارةٌ إلى مسائل المدونة التي تناهز ٣٦ ألف مسألة إلى جانب الأحاديث والآثار، التي تنافس في حفظها الفقهاء. لقد ارتبط الفقهاء بالمدونة ارتباطًا ظاهريًا، وهو ما أشار إليه ابن رشد بمثال «صنع الخفاف»، فنتج عن ذلك ظاهرة التقليد والحيرة، فما العمل إذا وردت مسألة ليس لها ما يماثلها في المدونة؟

على الرغم من أن هذا السؤال لا يمكن أن يطرحه من يعتقد أن «ما من حكمٍ نزل من السماء إلا وهو في المدونة»[٢٢]، إلا أنّ ابن رشد يعتقد أن متابعة الفروع مما ينقطع العمر دونها، لكن ابن رشد مع ذلك يُثَمّن المدونة من حيث المنهج الذي كتبت به، ويأمل لو تمّ له إنشاء كتاب على غرار المدونة. يقول ابن رشد: «نحن نروم، إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب، أن نضع في مذهب مالك كتابًا جامعًا لأصول مذهبه، ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها، وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في المدونة، فإنه جاوب فيما لم يكن عنده فيها قولُ مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك، التي هي فيها جارية مجرى الأصول لما جُبِل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى»[٢٣].

إن هذا الموقف الطريف من المدونة، الذي يعلن عنه ابن رشد بشكلٍ غير مباشر في هذا النص، يفصح عن أن ابن رشد لا يلتفت كثيرًا إلى المسائل التي أجابت عنها المدونة – على الرغم من أن ابن رشد اعتمد في البداية، في عرض كثيرٍ من قضايا المذهب المالكي، على المدونة[٢٤] – إلا أنه يلتفت إلى المنهج الذي كتبت به، ويأمل في استلهام هذا المنهج لكتابة كتاب في فروع المذهب، تجري مجرى الأصول؛ ليعين الفقيه المالكي على الاجتهاد داخل المذهب؛ لأن هذا المذهب هو المعمول به في الأندلس. كما صرح بذلك في موضعٍ آخر من الكتاب عندما قال: «فهذه أصول هذا الباب التي تبنى عليه فروعه، قال القاضي: وإن أنسأ الله في العمر، فسنضع كتابًا في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبًا ترتيبًا صناعيًا يجري مجرى الأصول؛ إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة، التي هي جزيرة الأندلس، حتى يكون به القارئ مجتهدًا في مذهب مالك؛ لأن إحصاء جميع الروايات عندي شيءٌ ينقطع العمر دونه»[٢٥].

إن هذين النصين يكشفان عن وعيٍ عميق عند ابن رشد: وعي بمسألة المنهج وأهميته من جهة، ووعي بأهمية مراعاة ظروف القطر الأندلسي وما عليه العمل فيه، ووعي بأهمية الاجتهاد. وابن رشد، وإن كان قد كتب البداية للدعوة إلى الاجتهاد



المطلق، فإنه مع ذلك يثمن الاجتهاد داخل المذهب، الذي يشترط معرفة الأصول التي يقوم عليها المذهب المالكي، فسيان الاجتهاد الأول والثاني، إنما المذموم التقليد؛ لأنه يُغَيِّب الواقع، ويُسقط على الواقعة الجديدة حكمًا قديمًا لا يراعي ظروف الوقت، ومن هنا أهمية المنهج الذي يسعف في استنباط الحكم..

ابن رشد والاجتهاد

إن ابن رشد بكتابته (بداية المجتهد) ساهم في تصحيح النظر الفقهي الذي أفسده التقليد وتراكُم من الكتابة الفقهية المحتفية بالفروع؛ لذا دعا ابن رشد إلى الاجتهاد؛ إذ إن صناعة الفقه، كأصول فقهٍ وكخلافٍ عالٍ، تسدد ذهن الفقيه المجتهد في استنباطه الأحكام للحوادث الواقعة التي لا يوجد لها حكمٌ سابق. والمدينة الإسلامية مدينة فقهية بالضرورة، وحاكمها، سواء كان رئيسًا أو قاضيًا؛ أي مسلطًا من قبل الحاكم، يفزع إلى الفقه في أنواع القضايا التي تعرض عليه، سواء كانت داخلة تحت جنس الخصومات، أو المشاورات، أو المنافرات؛ ليقول فيها كلمته. والنظر الفقهي القائم على «الاجتهاد والتعليل: الاجتهاد في الحصول على الأحكام الملائمة، فيما لم يكن فيه نصّ صريح من كتابٍ أو سنة، ولم ينعقد عليه إجماع. وإيجاد العلة لما استوجبته «المصلحة» من نظرٍ أو عمل»(٢٦). وهو أمرٌ يمارسه الفقهاء المتمرسون بأدوات الاجتهاد، فيقفون أمام نصوص متناهية ووقائع وأحداث غير متناهية، فيستنبطون من المتناهي أحكامهم للوقائع الجديدة انطلاقًا من قوانين الاجتهاد والتعليل، التي اختلف فيها القول بين الفقهاء، والتي حرص ابن رشد على التشديد عليها في كتاباته الفقهية: لفتح باب الاجتهاد وإيجاد المجتهد.

إن الاجتهاد عند ابن رشد كمال الفقه، فالفقيه عنده لا يتصور إلا مجتهدًا. والاجتهاد «بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشترط فيه». أما المجتهد فهو العارف بالأصول التي يستنبط عنها، والعارف بالقوانين والأحوال التي بها يستنبط(٢٧). ولا يتأخر ابن رشد في ذكر الآلات والأصول والقوانين والأحوال التي تسمح للفقيه بالقيام بوظيفته الاجتهادية. أما الآلات فيجملها ابن رشد في تحصيل قدرٍ كافٍ في علم النحو، واللغة، وصناعة أصول الفقه، ثم معرفة المسائل المشهورة التي هي منطوقٌ بها في الشرع، أو قريبٌ من المنطوق بها، والتي أحاط بها في بداية المجتهد(٢٨). إن هذه الآلات هي التي يجب أن يتمكن منها الفقيه ليرقى إلى مرتبة الاجتهاد.

إن إحساس ابن رشد بأهمية المجتهد في المدينة الإسلامية، وشعوره بالفراغ الكبير الذي يعاني منه عصره من وجود المجتهد، دفعه إلى القيام ببادرة علمية فعالة، يروم من ورائها المساهمة في إيجاد هذا الشخص الضروري في المدينة؛ لتجسيد فكرة التصحيح الفقهي التي أهمته، فكتب في اللغة (الضروري في النحو)، وهو كتابٌ مفقود(٢٩)؛ إذ «بعلم اللغة والنحو يفهم كتاب الله وسنة نبيه ولا يلحن»(٣٠). وكتب كتابه في الخلاف العالي (بداية المجتهد) في المسائل الفقهية الضرورية في المعرفة الفقهية»(٣١). وفي أصول الفقه كتب (مختصر المستصفى) الذي قدم فيه ابن رشد «الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل»(٣٢)، التي لا يمكن الاجتهاد بدونها؛ إذ إن المعرفة بأصول الاستنباط ضرورية للمجتهد، وهي أصولٌ ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، فما موقف ابن رشد من هذه الأصول؟

أما الكتاب العزيز، الأصل الأول، فيرى ابن رشد أن الأفضل للفقيه أن يعرفه كله، وإلا فالضروري له أن يعرف منه آيات الأحكام، والناسخ والمنسوخ منها، وهي المباحث القرآنية المعروفة بمباحث الفقهاء(٣٣). أما السنة، الأصل الثاني، فالضروري له أن يعرف منها أحاديث

الأحكام، وأن يكون «عنده أصلٌ مصحّح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام، يرجع إليه وقت الحاجة إلى الفتوى»، وأن يعول على صحة أسانيدها على تعديل «الإمام إن علم مذهبه في التجريح والتعديل، وكان ذلك موافقًا لمذهبه»(٣٤). أما فيما يتعلق بالإجماع فمن الأفضل للفقيه أن يعرف «جميع المسائل المجمع عليها»، وإلا فمن الضروري له «أن يعلم أن قوله في المسألة التي يفتي فيها ليس هو مخالفًا للإجماع»(٣٥).

وأما تفاريع الفقه فلا حاجة بالفقيه إليها: لأنه هو الذي يولدها. وقد أخطأ قومٌ في المدينة الإسلامية – عند ابن رشد – فظنوا أن الأفقه هو الذي يحفظ مسائل أكثر، وقد عاب عليهم هذا المسلك، وشبههم برجل يظن «أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الّذي يقدر على عملها، وبيّن ابن رشد أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدمٍ لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفًا يوافقه». إن ابن رشد يضرب هذا المثال لأكثر متفقهة زمانه، الذين عكفوا على حفظ المسائل، وذهلوا عن القوانين والسبارات التي ينطلق منها الفقيه للعمل فيما لم يجد فيه نصّا، وينشىء بها هذه المسائل(٣٦)، والسبب في ذلك عكوف الفقهاء على التقليد، فقبلوا أقوال من سبقهم من الفقهاء ممن غلب على ظنهم صدقهم لحسن الثقة فيهم(٣٧).

ابن رشد وفقهاء عصره

إن ابن رشد يصنف الناس في المدينة الإسلامية إلى صنفين: العوام، وهم الذين لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد، والمجتهدين، وهم الصنف الذين تجلت فيهم مخايل الاجتهاد وشروطه، وبين هؤلاء وهؤلاء توجد «طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهةٍ أخرى وهم المسمون في زماننا بالفقهاء»(٣٨) كما يقول ابن رشد. فما وضعية هؤلاء عند فقيهنا – الفيلسوف؟

إن ابن رشد يلحق فقهاء عصره بمرتبة العوام، ويدمغهم بوصمة التقليد، أما ما يميزهم عن العوام بالحقيقة، إذا جاز القول، فهو حفظهم لآراء المجتهدين وإخبارهم العوام عنها، فهم وسيطٌ بين المجتهدين والعوام. إنهم في منزلة الناقلين عن المجتهدين. بل إن هؤلاء لا يقفون عند مرتبة الناقل، وإنما يخطئون فيقتحمون فضاء الاجتهاد دون عُدة حقيقية لذلك، إنهم «يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم ما نقل عنه في ذلك الحكم، فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالاً وبدعة» عند ابن رشد. ومن هنا فإنه لا يجد لهذا الصنف من الناس مكانًا في المدينة الإسلامية.

إن المدينة لا يخرج سكانها عن الصنفين المعروفين: عوام ومجتهدين: لأننا إذا قبلنا «صنف النقلة» فإن ذلك يخرق إجماعًا – عند ابن رشد – أجمع عليه المسلمون، هو «أن جميع فروض الكفايات ينبغي أن يكون في زمان زمان من يقوم بها، وحينئذٍ [فقط] تسقط عن الغير». كما يخرق حقيقة واقعية موضوعية هي «أن النوازل الواقعة غير متناهية، وليس يمكن نقل قول قول عمّن سلف من المجتهدين في نازلة نازلة، فإن ذلك ممتنع». ومن هنا يصرح ابن رشد إن كل وقت إلا يجب أن يكون فيه مجتهد، حتى لا يؤدي ذلك إلى «إهمال أكثر الأحكام؛ إذ أكثر الفرائض والسنن إنما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون»(٣٩)، ناعيًا على جيله والجيل الذي سبقه عدم وجود المجتهد فيهما، وإن كان في الزمان الذي سلف «من بلغ مرتبة الاجتهاد، لكن مع هذا فإنما كان مقلدًا» كما يسجل ابن رشد(٤٠).

إن المدينة الإسلامية لا يقوم لها وجودٌ دون هذه الطائفة من المجتهدين، الذين يقلدهم الجمهور: «لحسن الثقة بهم، وغلبة الظن في صدقهم»(٤١). إنهم الذين يضبطون الفرائض والسنن، ويوجهون

الجمهور على ضوئها، ويأخذونهم بها، وإذا نزلت بالناس نازلة ليس في السنن الحكم فيها، فإنهم يستنبطون لها حكمًا. إنهم حراس السنن التي يؤدي انفراطها إلى انفراط عقد المدينة. إن التعدي على السنن يؤدي إلى فساد الحكم، ومن هنا الدور السياسي الكبير للفقيه - المجتهد حين يكون قاضيًا، وهو الدور الذي شدّد عليه ابن رشد في كتابه (تلخيص الخطابة)(٤٢) ونبّه عليه في (الضروري في السياسة)(٤٣). ومن هنا نفهم القيمة الكبرى لكتاب (بداية المجتهد) لفقيهنا الفيلسوف.

وأخيرًا، إن ابن رشد دعا في (بداية المجتهد) إلى تصحيح النظر الفقهي. بل إنه أنشأ هذا الكتاب أصلاً للمساهمة في عملية التصحيح هذه، فوضع الشروط المُهيّئة للاجتهاد، وبيّن مثالب التقليد وعيوبه، وأنهض الهمم لإيجاد المجتهد، المُجَسِّد الفعلي لهذا التصحيح، ولعل أهمية هذا العمل الذي قام به ابن رشد، الذي عرف بالاشتغال بالفلسفة أكثر من اشتغاله بالفقه، يفتحنا على التساؤل عن مدى إمكانية الحديث عن وجود «أصول فقهية لفعل التفلسف عند ابن رشد»(٤٤)؛ لنجد الأعمال الفقهية لابن رشد تشرع أمامه أبواب التفلسف وتؤسسه، فيصبح للتصحيح الفقهي مقاصدَ أخرى هي مقاصد نظرية بالدرجة الأولى، تتجلى في فتح الباب أمام ممارسة فعل التفلسف، الذي كان يعاني من عوائق كثيرة في عهد ابن رشد(٤٥)، وهو الفعل الذي رفعه فقيهنا - الفيلسوف إلى مستوى عبادة الله تعالى(٤٦). فهل النظر إلى هذا الأمر بهذه الجهة له مسوغاته فعلاً؟!! إن ذلك أفقٌ آخر من آفاق البحث لا يزال يحتاج إلى مزيد فحص ونظر.

●●●

الحواشي

١ - يعرف بعنوان الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى. وقد طبع الكتاب، وصدر عن دار الغرب الإسلامي سنة ١٩٩٤م، بتحقيق جمال الدين العلوي.

٢ - يقول ابن رشد في آخر كتاب الحج: «وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو عام أربعةٍ وثمانين وخمسمائة، وهو جزء من كتاب المجتهد الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عامًا، أو نحوها..». بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٤٠٤.

٣ - حول ظاهرة المراجعة في المتن الرشدي انظر المتن الرشدي: ١٥٤.

٤ - لا يمكن أن نفصل هذا الفعل الرشدي عن فتوى ابن رشد الجد الشهيرة في تفضيل الجهاد على الحج، فقد سأله يوسف بن تاشفين: «هل الحج أفضل لأهل الأندلس أو الجهاد؟ «فأجاب».. وفرض الحج ساقط عن أهل الأندلس في وقتنا هذا، لعدم الاستطاعة، التي جعلها الله شرطًا في الوجوب: لأن الاستطاعة: القدرة على الوصول، مع الأمن على النفس، وذلك معدومٌ في هذا الزمان.. والذي أقول به: إن الجهاد أفضل لما ورد فيه من الفضل العظيم». انظر نص الفتوى بكاملها في «مسائل الوليد بن رشد (الجد)»: ٩٠٢. ويبدو أن هذه الفتوى استمرت مع الموحدين الذين شغلوا أيضًا بالجهاد على أكثر من واجهة.

٥ - عند حديث ابن رشد عن «تشبيه بيع المنافع.. ببيع الرقاب عند مالك» يدخل في مناقشة أصولية للقياس ينهيها بقوله: «لكن هذا كله ليس يليق بهذا المختصر». بداية المجتهد: ٢٧٥/٤.

٦ - المصدر نفسه: ٣٦٦/١.

٧ - المصدر نفسه: ٣٦/٥.

٨ - المصدر نفسه: ١٠٣/٢.

٩ - المصدر نفسه: ١٦٦/٤ و١٧٢.

١٠ - حول انتقاده لعمل أهل المدينة، يعده ابن رشد وعموم البلوى عند الحنفية من جنسٍ واحد، ولا يعده من باب الإجماع أو من باب التواتر كما يريد له التقليد المالكي. بداية المجتهد: ٢/ ٢٧٥ - ٢٧٦.

١١ - المصدر نفسه: ٧٦/٢.

١٢ - المصدر نفسه: ٤٣٥/٢.

١٣ - يقول ابن رشد: «فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد». بداية المجتهد: ٦٩/٥.

١٤ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: ١٢٧.

١٥ - بداية المجتهد: ٣٢٥/١.

١٦ - المصدر نفسه: ٦/٢٠٥.

١٧ - المصدر نفسه: ٦/٢٠٧.

١٨ - المصدر نفسه: ٦/ ٤٩٥ - ٤٩٦.

١٩ - المصدر نفسه: ٢/٢٨٧.

٢٠ - حول المدونة، انظر كتاب المقدمات الممهدات: ٤٤ - ٤٥.

٢١ - نيل الابتهاج على هامش الديباج: ٤٢، نقلاً عن محاضرات في تاريخ المذهب المالكي: ١٨٠.

٢٢ - الديباج المذهب: ٦١، نقلاً عن محاضرات في تاريخ المذهب المالكي: ١٧٩.

٢٣ - بداية المجتهد: ٥/٤٩٦.

٢٤ - يحيل ابن رشد على المدونة في كثير من المواضع من كتاب بداية المجتهد؛ يراجع مثلاً ١/ ٥٥٠ و٤/ ١٤٥، ٥٣٣، ٥٥٣، و٥/ ٥١، ١١١، ٣٤٠...

٢٥ - بداية المجتهد: ٦/١٤١.

٢٦ - مساهمة في دراسة العقل العربي: ٢٦٨.

٢٧ - مختصر المستصفى: ١٣٧.

٢٨ - بداية المجتهد: ٥/٦٩.

٢٩ - المتن الرشدي: ٢٥.

٣٠ - مختصر المستصفى: ١٣٨.

٣١ - بداية المجتهد: ٥/٤٩٥.

٣٢ - مختصر المستصفى: ٣٦.

٣٣ - تاريخ التشريع الإسلامي: ١٣.

٣٤ - مختصر المستصفى: ١٣٧.

٣٥ - المصدر نفسه: ١٣٨.

٣٦ - يقول ابن رشد: «ونحن نذكر من هذه المسائل ما اشتهر الخلاف فيه بين الفقهاء؛ ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه كالقانون والدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصّا ممن تقدمه. بداية المجتهد: ٥/٣٦.

٣٧ - يعرف ابن رشد التقليد بأنه «قبول قول قائل يغلب على الظن صدقه لحسن الثقة فيه». مختصر المستصفى: ١٤٣.

٣٨ - مختصر المستصفى: ١٤٤.

٣٩ - المصدر نفسه: ١٤٣.

٤٠ - المصدر نفسه: ١٤٥ - ١٤٦.

٤١ - المصدر نفسه: ١٤٣ - ١٤٤.

٤٢ - انظر تلخيص الخطابة لابن رشد: ٣٨، ٣٩، ١٢١، ١١٧.

٤٣ - الضروري في السياسة: ١١٤، ١٦٩، ١١٥..

٤٤ - انظر مقالاً لنا تحت العنوان نفسه كتبناه بمناسبة «ذكرى وفاة ابن رشد». مجلة التاريخ العربي، ع٦: ٢٧٩ - ٣٠٠.

٤٥ - الضروري في السياسة: ١٤٠، ١٤١.

٤٦ - مقالة الألف الصغرى: ١٠.

المصادر والمراجع

بورشاشن : إبراهيم.

- أصول فقهية لفعل التفلسف عند ابن رشد، مجلة التاريخ العربي، العدد ٦، ١٩٩٨م.

الجيدي : عمر.

- محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، منشورات عكاظ.

الخضري : محمد.

- تاريخ التشريع الإسلامي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

الخطاب : سعيد بنسعيد العلوي.

- مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، ط١، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢م.

ابن رشد : الجد.

- مسائل أبي الوليد ابن رشد، تح. محمد الحبيب التجكاني، ط١، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٢م.
- كتاب المقدمات الممهدات، تح. محمد حجي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.

ابن رشد الحفيد.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح. علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
- تلخيص الخطابة، تح. عبد الرحمن بدوي، دار القلم.
- الضروري في أصول الفقه، تح. جمال الدين العلوي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط١، بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م.
- مقالة الألف الصغرى، تح. موريس بويج، دار المشرق..

شحلان : أحمد.

- الضروري في السياسة، منقول عن العبرية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م.

العلوي : جمال الدين.

- المتن الرشدي، ط١، دار توبقال، ١٩٨٦م.

مقالات

أبو القاسم عيسى بن ناجي
ودوره في نشر المذهب المالكي

الأستاذ
محمد بن إبراهيم بوزغيبة
تونس

تقديم

ظهر في العهد الحفصي، وبالتحديد في القرن الثامن الهجري، أعلام من كبار فقهاء القيروان، الذين كان لهم دورٌ فعّال في ازدهار الحركة الثقافية في الدولة الحفصية، من أمثال الشيخ الشبيبي، والإمام البرزلي، والزعبي، وابن فندار.. فقامت بهم سوق العلم بالقيروان، وقصدها الطلبة من أقطار البلاد الإفريقية، وتأسست فيها المدارس لإيواء الطلبة حول الزوايا.

بهذه العوامل تأثّر مترجَمُنا ابن ناجي، وبمجموعها تكوّنت فيه الحوافز القوية التي أخرجته إمامًا نادر المثال من أئمة المذهب المالكي[1].

فمن ابن ناجي هذا وكيف نشأ وتعلّم؟

اسمه ونسبه ونشأته

اتفقت كلمة المترجمين له أنّ اسمه أبو القاسم باستثناء أحمد بابا التنبكتي فإنّه ذكره باسم القاسم[2]. وأثبت الكتّاني كلمة الجمهور بوثيقة مؤرّخة في ربيع الثاني ٨٣٩هـ[3]. فهو أبو الفضل، أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنّوخي القيرواني، أصل عائلته من تنّوخ إحدى القبائل العربية الوافدة في جيش الفتح[4]، ولد بالقيروان سنة ٧٦٠هـ = ١٣٥٩م[5]. أيام العزّ الحفصي، من أسرة فقيرة.

لم يعش ابن ناجي يتيمًا كما ذكر صاحب تراجم المؤلفين التونسيين[6]، وإنّما عاش فقيرًا، وكان والده بنّاءً. والذي يؤكد أنّ ابن ناجي لم يعش يتيمًا ما رواه في شرحه كتاب التفريع من أنّ والده سأل الشيخ الشبيبي بحضرة ابن ناجي، وناقش هذا الأخير شيخه، وقدّم له الجواب طبق المشهور

في المذهب، قال ابن ناجي: «وكان لي من الميعاد سنتين، وكنت أحفظ مختصر ابن الحاجب»[٧].

فالظاهر أنّ والده لم يكن من أهل العلم، أما أمه فيبدو أنّها كانت متعلّمة؛ لأنه كثيرًا ما كان يستشهد بها عند ترجمة عمّه خليفة بن ناجي[٨]، ولم يقم عمّه بكفالته مثلما ذكر في تراجم المؤلفين[٩]، بل اهتم بتدريسه وتربيته؛ لأنّه كان موصوفًا بالعلم، فكان يتفرّس فيه النّجابة منذ الصغر، فاعتنى بتعليمه، وحرص على تلقينه مبادىء الفقه، ولم يمت حتى تحقّق ذلك[١٠].

شيوخه

من خلال المصادر المختلفة التي تمكنّا من الاطلاع عليها استطعنا أن نجمع قائمة بأسماء شيوخه، وعلى الرغم من أنّ هذه القائمة لا تتضمن شيوخه كلهم، إلا أنها تضم أبرزهم وأبعدهم أثرًا في تكوين شخصيّته.

فقد أخذ ابن ناجي عن جماعةٍ، تخصصوا في الدراسات الفقهية بمعرفة أصولها، وحفظ مسائل فروعها على مقتضى المذهب المالكي.

قرأ بالقيروان على عمّه خليفة بن ناجي[١١]، الذي شجّعه على حفظ القرآن. قال له يومًا: «ثبت عندي قول القاضي أبي عبدالله محمد الفاسي: فإن عاش ابن أخيك فسيكون منه مالك الصغير»[١٢].

كما أخذ عن كبار شيوخ القيروان كأبي محمد عبيدالله الشبيبي[١٣] (٧٨٥هـ = ١٣٨٣م)، والإمام أبي القاسم البرزلي[١٤] (٨٤١هـ = ١٤٤٠م)، وأخذ عن القاضي أبي عبدالله محمد بن قليل الهم[١٥]، وأبي يعقوب يوسف الزعبي[١٦]، ومحمد الرماح[١٧]، وقرأ الفقه على أحمد بن سلامة الموساوي بداره[١٨]، وعلى علي ابن حسن الزياني المعروف بابن قيراط[١٩]، والفقيه عمر المسراتي[٢٠]. وقرأ على القاضي أبي عبدالله ابن أبي بكر الفاسي[٢١] وأضاف محقق الكنّاني: ومحمد بن يحيى الفاسي قال: «وهو أوّل من قرأ عليه الرسالة عامًا واحدًا»[٢٢].

لكن ابن ناجي لازم البرزلي والشبيبي أكثر من غيرهما بالقيروان قبل رحيله إلى تونس.

وظائفه بالقيروان قبل رحيله إلى تونس

ابتدأ ابن ناجي التدريس بالقيروان مع مواصلته حضور دروس شيوخه، ولمّا تقرّر، بأمرٍ من السلطان أبي العباس الحفصي[٢٣] (٧٩٦هـ)، استنادًا إلى فتوى البرزلي، بتعدّد الجمعة في القيروان، واحتيج إلى جعل مسجد الزيتونة بالقيروان جامع خطبة (سنة ٧٨١هـ)، أشار الإمام البرزلي بتقديم ابن ناجي للإمامة والخطابة[٢٤]. قال ابن ناجي: «فازدحم الفقهاء أصحابنا في من يكون إمامًا في الجامع المذكور لصلاة الجمعة، فقال شيخنا المذكور: لا يصلح بكم إلاّ فلان - يعنيني بذلك. فقالوا: إنّما أردنا غيره، فقال: «لا أرتهن إلا فيه. وارتهن فيّ عند القاضي يومئذ - أبي عبدالله محمد بن قليل الهم - وكان غرضه تقديم وَلَد بعض القضاة، فقدّمني القاضي بعد التأهيب يوم الجمعة، وقال لي: نحن عقدنا على رأسك لواء أبيض، فاحذر أن تدنّسه بما لا يليق، وبالمشي مع من لا يليق».

وأضاف قائلاً: «وكنت يومئذٍ ابن إحدى وعشرين سنة، فخطبت بالخطبة المعلومة من ورقةٍ بيدي، فلما كانت الجمعة الثانية ألّفت خطبةً، وخطبت بها، فبكى الناس منها وفرحوا، وفرح بذلك شيخنا المذكور فرحًا شديدًا لمّا أعلموه، وتماديت هكذا نحوًا من أربعة أعوام»[٢٥].

قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «وظهر من مقدرة ابن ناجي في الخطابة ما أدخل على الخطبة الجمعيّة حياة وجدّة مكانة، كان عهد الناس بها قد انقطع من زمانٍ طويل»[٢٦].

رحلته إلى تونس

انتقل ابن ناجي إلى تونس سنة ٧٨٥هـ، وذلك لإتمام التخرّج، وكان انتقاله بتحريض من شيخه المربّي عبيد الغرياني، الذي نصحه بالرحلة إلى تونس؛ لاستكمال ثقافته الشرعية، قائلاً له: «امش إلى تونس وتعلّم بها». فلم يقبل ابن ناجي كلام شيخه في البداية؛ لأنه في الغالب إنّما يسافر من يريد القضاء أو الشهادة. قال ابن ناجي: «وكنت في ذلك الزمان لا أريد ذلك، وإنّما غرضي تعلّم العلم وتعليمه... وكنت أقول في نفسي: إذا مات من هو أكبر منّي يحتاج الناس إليّ، فأُقرىء التفسير والحديث فلا أفتقر إلى أن أمشي إلى تونس»(٢٧).

إلا أن الشيخ الغرياني ألحّ في نصحه، فوقع كلامه في قلب ابن ناجي، فسافر إلى تونس، وأقام بها أربعة عشر عامًا يتعلّم ويعلّم(٢٨). وفي تونس اتصل ابن ناجي بأعلامها، وأخذ عنهم، حيث أدرك الإمام محمد بن عرفة، وأخذ عنه(٢٩) وعن أعلام أصحابه، مثل أبي عبدالله محمد الأُبّي، صاحب إكمال الإكمال(٣٠)، وأبي مهدي عيسى الغبريني(٣١)، وأبي القاسم السلاوي(٣٢). وأخذ ثانيةً عن شيوخ القيروان، الذين انتقلوا قبله إلى تونس، كالإمام البرزلي، والشبيبي، ومحمد العواني، وعمر المسراتي، ومحمد بن قليل الهم، وأبي يعقوب يوسف الزعبي(٣٣). فهذه النخبة من الفقهاء، التي انتقلت من القيروان إلى تونس: لنشر المذهب المالكي، دليلٌ قاطع على مدى حرص المدرسة القيروانية على الذّب عن المذهب المالكي ونشره.

ومن أبرز العلماء الذين تتلمذوا على ابن ناجي الشيخ أحمد حلولو اليزليطني القيرواني(٣٤)، وأبو محمد عبدالله العلويني القيرواني(٣٥).

قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «وتشرّب ابن ناجي طريقة ابن عرفة، ونبغ فيها، فأصبح محيطًا بآرائه واجتهاداته، متمشّيًا عليها في بحوثه وتقريراته، فعلا بذلك في نظر أعلام تلك الطريقة الفقهية التجديدية»(٣٦).

وهذا ما جعل صاحب النيل يصفه «بالعالم الفقيه الحافظ الزاهد الورع القاضي»(٣٧).

وظائفه بعد رحلته إلى تونس

مكث ابن ناجي بتونس أربعة عشر عامًا، كان خلالها مثال العمل والجدّ في الطلب، يتعلّم ويعلّم، لذلك اختاره شيخه قاضي الجماعة أبو مهدي عيسى الغبريني لولاية القضاء والخطابة والإمامة بعدة مواضع من بلاد إفريقية.

وللحديث عن قاضي الجماعة قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «إن السلطة القضائية أيام العهد الحفصي بيد قاضي الجماعة بتونس الحاضرة، الذي له حق تعيين قضاة بتفويض من السلطان، وله حق النظر في سير القضاء بين أيديهم، وحق صرفهم عن الولاية عند ظهور مقتضى ذلك، وحق نقل القاضي من دائرة إلى دائرة»(٣٨). وقال ابن ناجي «كان شيخنا الغبريني لا يقدّم أحدًا لقضاء ولا لشهادة إلا بموافقة الشيخ ابن عرفة، فلما أراد تقديمي للقضاء شاوره، فقال له ابن عرفة: «ما أعرفه، وإنما أعرف فلانًا وفلانًا وكلاهما من طلبته، وكنت ما حضرت عنده قط، فقال له الشيخ الغبريني: الذي يحفظ تأليفك وما يحدّد النظر فيه على الدول إلا نظر فيه لحفظه استحقّ هذا أن يقدّم عليهما. قال: نعم، قال: ذلك ابن ناجي. قال له: افعل»(٣٩).

فاعتراف ابن عرفة بمكانة ابن ناجي العلمية خير دليل على قيمة الرجل. وبعد تقرير ابن عرفة تقدّم ابن ناجي لقضاء جربة، حيث أقام بها ثلاثة أعوام وخمسة أشهر قاضيًا وخطيبًا(٤٠). قال ابن ناجي: «فكان يصدر منّي من النفع للناس بالوعظ ما نرجو من الله ثوابه»(٤١).

ثم خرج ابن ناجي زائرًا القيروان، فرأى من الصواب استعفاءه من القضاء بجربة، فطلب ذلك من شيخه أبي مهدي، فوافقه على ذلك، ورجع إلى القيروان، فانقطع فيها للتدريس والوعظ بما أوتي من باع طويل في المجالين(٤٢)، ثم انتزع ثانيةً من القيروان، وتولّى قضاء قابس، ثم سوسة، ثم باجة(٤٣)، التي مكث بها سبعة أشهر، فماتت أمه وهو هناك(٤٤). فقدم لقضاء بلد الاريس ثم تبسّة(٤٥). وذكر ابن ناجي أنه تغرّب في البلاد نحو سبعة عشر عامًا، لا يسكن القيروان إلا قليلاً، فتكون حياته القضائية قد امتدّت من ٧٩٩هـ إلى ٨١٦هـ(٤٦).

ولعل سبب كثرة انتقاله من بلدٍ إلى آخر خلافاته مع ولاة أمور الدولة الحفصية؛ لأنه كان يقف مع الحقّ، لا يداري أصحاب القرار على استيفاء الحقوق ممن صدرت هذه الأحكام(٤٧).

قال ابن ناجي: «والذي يعلم في زماننا أنا نقف في الحق، ونذبّ على الرعيّة في مسائل الشرعيّات خوفًا من النار، فيكتب القواد إلى السلطان بالكلام الباطل، وربما يكتب بذلك، أو يباشر الكلام من سوّيتُ بينه وبين غيره، وحكمتُ عليه كغيره بأدب... فإذا كثر الكلام يشاور السلطان قاضي الجماعة - وهو شيخنا أبو مهدي عيسى الغبريني - فيقول له: «إنّ فلانًا قاضي بلدة كذا ملّه أصحابه، فإذا قبل كلامه يوافقه على تبديله لبلدةٍ أخرى، أو على عزله دون معاوضة، وإلا يقول له: تغافل عنهم، إلى أن مات شيخنا المذكور رحمه الله تعالى(٤٨)، وبعد موته حالت الناس، وصار يتقدّم على الناس من لا يصلح في الأعم الأغلب»(٤٩).

وفاته

كانت وفاة ابن ناجي في أغلب المصادر والمراجع سنة (٨٣٧هـ = ١٤٣٤م)(٥٠) وفي شجرة النور الزكية سنة ٨٣٨هـ(٥١)، وفي تكميل العلماء سنة ٨٣٩هـ اعتمادًا على رسم وفاته الذي حرره عبد الحفيظ الغرياني في رجب ٨٣٩هـ(٥٢). أما قبره فيقع بمقبرة باب تونس بالقيروان(٥٣).

آثاره العلمية

ترك ابن ناجي شرحًا على رسالة ابن أبي زيد، وشرحًا على التفريع لابن الجلاب، وشرحًا على تهذيب المدونة للبراذعي، وتكميلاً لمعالم الإيمان. وأضاف له محقّق كتاب تكميل الصلحاء والأعيان، محمد العنابي كتاب «مشارق أنوار القلوب» دون أن يقدّم له توضيحًا(٥٤)، وأضاف صاحب كتاب العمر تأليفًا آخر له بعنوان «مناقب الشيخ أبي محمد عبدالله بن يوسف الشبيبي القيرواني» نقلاً عن قول ابن ناجي في شرحه للرسالة: «نسأل الله أن ييسّر عليّ بتأليف كتابٍ أذكر فيه فضل الشيخ، وما كان عليه»(٥٥). قال حسن حسني عبد الوهاب: «ولا ندري هل وفّى بوعده لتأليفه عن مناقب شيخه المذكور أو لا»؟(٥٦).

١ - شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني

تعود أسباب شرح الرسالة إلى مكانتها الهامة، حيث قال الدبّاغ في المعالم: «انتشرت الرسالة في سائر بلاد المسلمين حتى بلغت العراق، واليمن، والحجاز، والشام، ومصر، وبلاد النوبة، وصقلية، وجميع بلاد إفريقية، والأندلس، والمغرب، وبلاد السودان، وتنوفس في اقتنائها حتى كُتبت بماء الذهب»(٥٧). وقال ابن ناجي «أريد بيعها في بغداد بمائتي دينار دراهم. قال أبو بكر الأبهري: لا تُباع إلا وزنًا بوزن، ففعل ذلك، فجاء وزنها ٣٣٠ دينار ونيف»(٥٨).

وحدّد الدكتور الفيلالي شروح الرسالة والتعليقات عليها، النثرية منها والمنظومة، في البيليوغرافيا القيّمة التي قام بها في حدود ١٣٤ شرحٍ وتعليق(٥٩).

أما الأسباب الداعية إلى شرح ابن ناجي رسالة



ابن أبي زيد ما قاله في أثناء حديثه عن كرامات عبدالله بن أبي زيد: «وكنت كثير الزيارة لقبره والجلوس بداره، وحفظت فيها كثيرًا من ابن الحاجب، ويغلب على ظنّي أنّه ما فتح الله عليّ إلا بملازمتي للدعاء عند قبره وقبر الشيخ أبي الحسن القابسي ونحوهما، وكنت نويت من صغري إن كان مني شيء أضع على رسالته تأليفًا، فوفّقني الله لذلك، فألّفته وأنا بتونس في حال القراءة بها»(٦٠).

وقال في مقدمة شرحه: «لما كثر إقرائي لرسالة الشيخ الفقيه العالم العامل الورع أبي محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني، استخرت الله في وضع تعليق يُعين النّاظر على ما يتعلّق بما تكلّم عليه الشيخ من أقوالٍ في المسألة، وتتميم لما نطق به الشيخ من ظاهر كلامه إلى غير ذلك من الفوائد»(٦١).

وفرغ ابن ناجي من تأليفه في زمنٍ قصير خشية حضور أجله؛ إذ ألّفه في زمن الوباء الذي أهلك أولاده(٦٢)، فقال بسبب ذلك: «ألّفته في زمن الوباء ووصْلِ الموت، وأنا أؤلف فيه ثلاثمائة كل يوم، فإذا وجدت في هذا التأليف بعض تقصيرٍ منّي في حفظ المذهب، فطالعهُ في شرح التهذيب، تجده على أكمل وجه»(٦٣).

وعلى الرغم من أن ابن ناجي شرح الرسالة في حال قراءته وبسرعة خوفًا من الوباء الذي عمّ إفريقية يومئذٍ، إلا أن شيوخه وغيرهم أقبلوا على هذا الشرح؛ فكان شيخه الغبريني، قاضي الجماعة، ينقل منه بحضرته وغيبته، وكذا شيخه البرزلي وغيرهما(٦٤). كما وصفه صاحب النيل بأنه حسن مفيد(٦٥). وقد أطراه ابن عبد الكريم المغيلي، وكان يقول له المهذّب لشدّة إعجابه به(٦٦).

ويعدّه الدكتور خليفة بابكر الحسن من أهم الشروح المطبوعة نظرًا لتعرّض ابن ناجي للكثير من الفرعيّات، وبيان أقوال العلماء فيها، كما أن من جاؤوا بعده من الشراح اعتمدوا عليه(٦٧). والكتاب مطبوعٌ مع شرح الشيخ زروق في مجلدٍ واحد، ويقع في أسفل الصحيفة، وكانت طبعته الأولى بمصر سنة ١٣٢٥هـ مطبوعات السلطان عبد الحميد ملك المغرب(٦٨)، وطبعته دار الفكر ببيروت سنة ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

وقدّم الدكتور الغيلاني عند تقييمه لببليوغرافيا شروح الرسالة، عدة نسخٍ مخطوطة لتعليقات ابن ناجي على الرسالة في خزائن تطوان، والناصرية، والرباط، ويبدو أنّ هذه التعليقات جزءٌ من شرح الرسالة الذي تمّ طبعه(٦٩)؛ لأن كتب التراجم لم تذكر هذه التعليقات ضمن آثار ابن ناجي.

وشرحُ ابن ناجي على الرسالة مليءٌ بالترجيحات والتوضيحات، ويمكننا من خلاله دراسة الأوضاع الاجتماعية والعُرفيّة في عصره.

٢ - شرح كتاب التفريع

يقول الدهماني في مقدمة تحقيقه لكتاب التفريع: «يعدّ كتاب التفريع مثالاً رائدًا لنوعٍ جديد من المؤلفات الفقهية، وهي المختصرات الجامعة، التي تتناول عددًا ضخمًا من المسائل المندرجة تحت أبواب الفقه كلها بصورة شاملة وبصيغة موجزة»(٧٠).

كما ذكر مكانة هذا الكتاب بين الكتب الفقهية نقلاً عن ابن الحاجب، والتتائي، والقرافي، والمقّري، والشيخ جعيط(٧١). وللتأكيد على فضائل التفريع وفوائده هبّ العلماء لشرحه واختصاره ونظمه، وقد جمع محققه ثلاثة وعشرين شرحًا واختصارًا له(٧٢).

ويبدو أن ابن ناجي اختار الجلاب لشرحه: لأنه

كان ضمن الكتب المقرّرة للتدريس بجامع الزيتونة[73]، حيث تولّى تدريسَه شيوخُه من أمثال: الشيخ الشبيبي، وابن عرفة، والبرزلي[74]. فقد يكون ابن ناجي تأثّر بذلك، فرأى ضرورة شرحه ليستفيد منه الناس.

هذا، ولم تحدّد كتب التراجم أيّهما أسبق من التأليف شرح التهذيب أو شرح التفريع؟ وبتتبّعي شرح ابن ناجي للتفريع وجدت أنه كان كثيرًا ما يستشهد بما قاله في شرحه على التهذيب. من ذلك ما جاء في مسألة اللكنة عند الإمام، فبعد أن بيّن ابن ناجي اختلاف الأئمة حول الإمام الذي لا يميّز بين الفاء والضّاد، أو الألثغ الذي يلفظ الراء غينًا، قال ابن ناجي: «وقلت في شرح التهذيب: فيحتمل الوفاق والخلاف، والذي ظهر لي الآن أنّه وفاق»[75].

وما جاء أيضًا في مسألة نفقة الصغير المعتق قال ابن ناجي: «قلت في شرح التهذيب: والصواب عندي فيه، وفي الصغير واللقيط، على ما ذكره اللخمي»[76]. وما جاء في كتاب البيوع من شرح التفريع قوله: «حسبما ذكرناه في أول كتاب المرابحة في شرحنا على التهذيب»[77]. فهذه النماذج تبيّن أنّ ابن ناجي بدأ بشرح التهذيب، ثم انقطع عنه ليشرح التفريع، وسأل الله أن يطيل عمره ليتمّم شرح التهذيب، خلافًا لما جاء في كتاب العمر من أن ابن ناجي ألّف التفريع قبل شرحه الكبير على التهذيب[78].

وجاء في تكميل العلماء أنّ شرح التفريع يقع في ثلاثة أجزاء[79]، توجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب الوطنية بتونس، النسخة الأولى تحمل الرقم ٥٨٠٥ (١٩٩٢ عبدلية)، فيها بعض الأخطاء التي قد تعود للناسخ، لكنّ خطّها واضح، وبالإمكان تحقيقها، وفي ذلك نفعٌ عظيم للمدرسة المالكية بإفريقية.

والنسخة الثانية تحمل الرقم ٧٠٩٨ (١٠٤٧٠ عبدلية)، وهناك نسخة أخرى بمكتبة آل ابن عاشور (رقم ف أ ١٦٤ بخط مغربي).

وهذا **نموذج من شرح التفريع**: «قال ابن الجلاب: قال مالك رحمه الله: يستحبّ لمن استيقظ من نومه غسل يديه قبل أن يدخلهما في إنائه»[80]. قال ابن ناجي: «مراده السنّة؛ لأن العراقيين يطلقون على السنّة الاستحباب، وهو فهمُ ابن عبد السلام، وقيل أراد به الفضيلة، وهو ما فهمه ابن بشير في شرحه عليه. قال حكي عن مالك الفضيلة، والذي حكى عبد الوهاب السنّة»[81].

٣ - شرح التهذيب

قال عياض في المدارك: «وقد ظهرت بركة هذا الكتاب – أي التهذيب – على طلبة الفقه، ويتمنّوا بدرسه وحفظه، وعليه معوّل أكثرهم بالمغرب والأندلس»[82]. قال ابن ناجي: «يعني في زمانه، وأما في زماننا فما المعوّل إلا عليه، ومن ينظر مدوّنه سحنون، الذي هو اختصارها، يعلم فضيلة البراذعي في اختصارها»[83]. قال الشيخ محمد الشاذلي النيفر: «هذا التعريف من ابن ناجي بفضيلة التهذيب للمدونة على الأصل – أي المدونة – تعريف حرّيت بالكتابين الأصل والتهذيب؛ لأنه اعتنى بهما، فشرحه للتهذيب عرّفه بهما، فظهر له الفرق بين الكتابين»[84].

ولتبيين مكانة التهذيب، قال ابن خلدون: «ولخّصها – أي مدونة سحنون – أبو سعيد البراذعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى بالتهذيب، واعتمده الشيوخ من أهل إفريقية، وأخذوا به، وتركوا ما سواه»[85].

تولى ابن ناجي شرح التهذيب في شرحين، حكى فيهما عمل أهل إفريقية:

– شرح كبير يعرف بالشتوي في ١٥ جزءًا في

٤ أسفار. ذكر بعضهم أن اسمه «نهاية التحصيل وترك التعليل والتطويل»[٨٦]: ومنه نسخٌ مخطوطة كثيرة، ذكر محققا كتاب العمر ما يوجد من نسخه في دار الكتب الوطنية بتونس:

– ج ١ – ينتهي إلى كتاب الجنائز: ١٧٢٦ – ٤٨٢٩ – ٥٢٣٣ (عبدلية ١٠٤٦٤). ٦٢٣٤ (عبدلية ٤٥٤٩).

– ج ٢ – ينتهي إلى كتاب الجهاد: ٥٢٣٤ (١٠٤٦٦ عبدلية) ٦٢٣٥ (٤٥٥٠ عبدلية)، ويقابل هذين الجزئين مخطوط رقم ١٢٥١٧ (٢٦٣٢ أحمدية) إلى باب النذور.

– ج ٣ – ٥٢٣٥ (١٠٤٦٦ عبدلية).

– ج ٤ – ٥٢٣٦ (١٠٤٦٧ عبدلية).

– ج ٥ – ٥٢٣٨ (١٠٤٧٩ عبدلية).

ويقابل هذه الأجزاء الثلاثة الأخيرة مخطوط رقم ١٢٥١٨ (٢٦٣٣ أحمدية)، ويتضمن كتاب النكاح الأول إلى كتاب الإجارة.

– جزءٌ مفرد ٥٢٣٧ (١٠٤٦٨ عبدلية).

– جزءٌ آخر من الشرح ٦٢٠٥ (١٠٤٧٢ عبدلية).

– جزء سجل عليه الجزء الثالث، ولعلّه من تجزئة خمسة أجزاء، منه ثلاث نسخ: ١٨٤٢ – ٥٩٨٠ (١٠٤٧١ عبدلية) ١٣٧٦٠ (٢٦٣٤ أحمدية)، تبدأ هذه النسخة بكتاب الأقضية، وتنتهي بكتاب الحبس، ونسخة برقم ١٢٩٣١ (٦٣٥٩ أحمدية).

كما توجد نسخٌ أخرى بمكتبة آل ابن عاشور تحمل الأرقام التالية:

ف أ ١٣٧ ج ١، ف أ ١٣٨ ج٢: ف أ ١٣٥ ج ٤.

وأجزاء أخرى مفردة، تحمل الأرقام ف أ ١٢٠، ١٢١، ١٣٣، ١٣٤، نسخها بتونس تحمل الرقم ٣٤٢١ في مجلدين كبيرين، خطهما حديثٌ جدًّا، وبينهما تكرار. وتوجد نسخة بمكتبة حسن حسني عبد الوهاب تحمل الرقم ١٨٥٠٢. وجاء في حاشية كتاب العمر أنه توجد نسخة من الجزء الأول بمكتبة ابن عظوم بالقيروان؛ وتوجد نسخة من الجزء الثاني بمكتبة الاسكوريال بمدريد رقم ١١٢٠.

كما توجد نسخ متعددة بفاس تحمل الأرقام ٣٣١/١ ج١، ٣٣٢ ج٢، ويوجد الجزء الخامس والأخير برقم ١١٢٠.

قال الشيخ النيفر: «إنّ الشرح الكبير للمدونة غير تام، وأتمّ نسخة منه كتاب في خمسة أجزاء متوالية ذكر بائعها أنه اشتراها بعض الليبيين»[٨٨].

– شرحٌ صغير يسمى الصيفي، قال القرافي: «وقفت على الصغير منهما»[٨٩]. وقال العنابي محقق كتاب تكميل الصلحاء: «شرحه في جزئين ضخمين، وسماه شرح التهذيب»[٩٠]. توجد منه نسخة في مكتبة الشيخ أحمد المهدي النيفر شقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر[٩١]. بينما ذكر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي (٣/٢٩٠) الشرح الصغير فقط، وهذا وهمٌ منه. وتوجد نسخة منه بدار الكتب الوطنية رقمها ١٨٢٠٥ بمكتبة حسن حسني عبد الوهاب. أما النسخة التي تحمل الرقم ٥٨٠٨ الذي ذكره محفوظ، ونقله عنه الدكتور البشير البوزيدي، فهي نسخة من شرح التفريع، وليس شرح المدونة[٩٢].

هذا ويعدّ شرح التهذيب من أهم مؤلفات ابن ناجي. قال الشيخ محمد الشاذلي النيفر: «هو من أنفس ما كُتب في الفقه المالكي لتحريره العمل التونسي». وقال: «إن هذا الشرح يعين على فهم تهذيب المدونة للبراذعي، والتهذيب للمدونة هو أصل الأصول للمذهب المالكي، وكلّ ما ألّف متفرعٌ عنه. فالعناية بالتهذيب، وما يتعلّق به، عناية بالأصول الأساسية»[٩٣]. ويعدّ شرح التهذيب من

أهم الكتب التي اعتمدها عظوم(٩٤) (١٠١٣ = ١٦٠٥) في كتابه تراجم خليل، وقد رجع عظوم إلى شرح ابن ناجي الكبير في تسع عشرة مسألة(٩٥). وفي نظر الشيخ محمد الشاذلي النيفر يُعدّ شرح تهذيب المدونة، ومختصر ابن عرفة، وحاوي البرزلي خلاصة الفقه المالكي الإفريقي(٩٦). ورجّح الدكتور البشير البوزيدي وجود نسخٍ من شرح التهذيب غير ما ذُكر سابقًا بتونس والمغرب وغيرها من المكتبات العامة أو الخاصة. ويرى محققا كتاب العمر المطوي والبكوش أنّه من الصعوبة بمكان جمع نسخة تامة لشرح التهذيب(٩٧). بينما يرى البوزيدي أنّ نسخ تونس المتنوعة تمكننا من الحصول على نص كامل لشرح ابن ناجي(٩٨).

أنموذج من شرح التهذيب

استهلّ ابن ناجي شرحه بتحديد موضوع كتابه هذا بأنه تعليقٌ على مسائل المدونة الواردة في تهذيب البراذعي، ثم فسّر رموزه المستعملة، فمثلاً إذا قال: شيخنا، فالمعنيّ بذلك البرزلي، أما قوله: شيخنا أبو مهدي، فالمقصود به أبو مهدي عيسى الغبريني؛ وما نسبه إليهما هو سماعه عنهما مشافهةً، وليس نقلاً عن كتبٍ صنّفاها. أما قوله: بعض فضلاء أصحابنا، فالمراد أبو إسحاق إبراهيم ابن أحمد القيرواني، وعندما يطلق عبارة بعض شيوخنا، فيشير إلى الشيخ محمد بن عرفة، وما يسنده إليه يكون غالبًا نقلاً عن كتبه(٩٩).

وفيما يلي أنموذج من شرح ابن ناجي لكتاب الطهارة من التهذيب:

قال ابن ناجي: «ابتدأ رحمه الله بكتاب الطهارة، ومثله لابن الجلاب نظرًا منهم إلى أنّ الطهارة أول المفعولات، ولأن الماء وسيلة إليها. وابتدأ جماعةٌ من المؤلفين بالمياه، ومنهم ابن الحاجب، نظرًا منهم إلى أنّ الطهارة تؤدى بالماء. والماء له أحكامٌ وأقسام: فيجب تقديم النظر فيها، وبدأ الإمام مالك رحمه الله تعالى في الموطأ بالوقوت التفاتًا منه إلى أنّ الطهارة إنما تجب بعد دخول الوقت، فيجب تقديم النظر فيه، قيل: وهو أصوبها. وأما من بدأ بالإيمان كمسلم، أو بالوحي كالبخاري، فليس موضوع علمهما خصوص علم الفروع، بل هو أعمّ من ذلك، وهي السنّة المأثورة عن النبيﷺ، المتضمنة الإيمان وخِصاله والإسلام وشرائعه، وغير ذلك من الأحكام، والمعجزات، والأخبار بالمغيبات. وأما بداية أبي محمد ابن أبي زيد في رسالته بالعقيدة، وإن كانت ليست من علم الفروع، فلأنه فصّل بيان ما يلزم المكلّف من فرض، ووصل ذلك بجمل من أصول الفقه وفنونه؛ ليعلّم ذلك للولدان كما يتعلّمون حروف القرآن؛ ليسبق إلى نفوسهم من معالم الديانة وحدود الشريعة ما ينتفعون به»(١٠٠).

والمتتبّع لشرح التهذيب يلاحظ أن ابن ناجي يكثر من النّقول، ويشرح المسألة الواحدة في صفحات متعدّدة، يلمّ شتاتها من جميع الجهات، مركّزًا على الجانب الفرعي. فمثلاً كتاب الصلاة الأوّل، الذي اختصر فيه البراذعي توقيت الصلاة في ستة أسطر(١٠١)، شرحه ابن ناجي في أكثر من عشر صفحات(١٠٢).

٤ - معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان

امتاز ابن ناجي بنفسه الطويل عند شرحه على التهذيب، وفي أثناء شرح أكثره(١٠٣) أكمل أصل أبي زيد الدّباغ (- ٦٩٦هـ)، وأضاف إليه تراجم العلماء والصلحاء، الذين جاؤوا بعد الدّباغ إلى عصره(١٠٤).

قال الكناني والعنابي: «وقد تعرّض فيه بالحديث عن رجال القيروان من ٦٩٠هـ إلى ٨٣٧هـ، وعلى الرغم من جهوده الوفيرة في تدارك ما فات الدّباغ. إلاّ أنّ ابن ناجي أغفل الكثير من



علمائها المبرزين، كعيسى بن مسكين، وأبي إسحاق الجبنياني وأضرابهما(١٠٥).

ويذكر ابن ناجي أنّه أخذ أصل المعالم من رجل صالح يقال له ساسي الزوّار(١٠٦). ولقد تمّ طبع هذا الكتاب بالمطبعة الرسميّة بتونس سنة ١٣٢٠هـ في أربعة أجزاء، وأعيد طبعه بعناية المكتبة العتيقة بتونس، ومكتبة الخانجي بالقاهرة، بتحقيق جماعة من العلماء.

وبتتبّعي لكتاب المعالم تبيّن لي أنّ الكتاب أُلّف في أثناء شرح ابن ناجي على التهذيب(١٠٧). وأنّ صاحبه تمنّى لو يطيل الله في عمره؛ لينهي شرح التهذيب قبل وفاته. ولم يكتفِ ابن ناجي بتكميل تراجم علماء القيروان، بل قام بتحقيق ما كتبه الدباغ، والتثبّت فيه بالرجوع إلى مصادره(١٠٨)، والتثبّت في ذكر وفيات الأعلام مقارنًا بما جاء في كتاب رياض النفوس للمالكي(١٠٩).

وأكثر ابن ناجي من تصحيح ما كتبه الدباغ بقوله مثلاً: «وهذا الكلام فيه بتر»(١١٠)، أو قوله: «وهو قصور»، وقدّم إضافاتٍ وتوضيحات في غايةٍ من الأهمية، بلغت أكثر من ٩٠ إضافة، فهو عندما ينقل رأي الدباغ يستعمل لفظة «قال»، وعندما يستدرك، أو يعلّق، أو يضيف يستعمل كلمة «قلت». ومن عادته أنه يستعمل ضمير الجمع في مقام ضمير المتكلّم. ولم يكن ابن ناجي فيه جامعًا فقط لشتات تراجم مالكية القيروان من كتب الطبقات، بل كان يعقّب على تراجم بعضهم، وذلك مثل ترجمة البراذعي وتهذيبه، حيث خالف ما جاء في المدارك(١١١).

وكانت مصادر ابن ناجي في كتاب المعالم كتب الطبقات المالكية المعتمدة، مثل – طبقات أبي العرب، ورياض النفوس للمالكي، والمدارك، والاستيعاب لابن عبد البر، ثم نقل عن أبي إسحاق إبراهيم العواني في كتاب «الاعتناء والاهتمام في تواريخ ملوك الإسلام». وكان ينقل الأخبار الشفوية عن شيخه أبي محمد عبدالله الشبيبي خاصة، الذي ذكره خمسًا وسبعين مرة، والإمام البرزلي، الذي ذكره ستين مرة.

ولم يستطع ابن ناجي الاستغناء عن تخصصه الفقهي في كتاب المعالم، حيث جمعت له أكثر من خمسين مسألة فقهية، كما كان مليئًا بالكرامات وبالمواعظ والعبر. ويؤكد كتاب المعالم أنّ ابن ناجي كان عارفًا بقبور العلماء والصالحين الذين دفنوا بالقيروان.

دوره في نشر المذهب المالكي

علاقته بشيوخه: كان ابن ناجي يجلّ شيوخه ويُكبرهم، على الرغم من جلال قدره، وكان يعود إليهم بالنظر في الفتوى والقضاء، على الرغم من المكانة العلمية التي بلغها.

علاقته بالبرزلي: كانت العلاقة التي تجمع بين الرجلين طويلة ومتينة، حيث تتلمذ ابن ناجي على البرزلي بالقيروان ثم بتونس. قال في التوشيح: «وكان اشتغاله على البرزلي أكثر»(١١٢)، وكان ابن ناجي يروي عن شيخه كثيرًا، وينقل بعض الأخبار عن مواقفه وأقواله الفقهية وفتاويه في بعض الأحكام والنوازل(١١٣). وكان يخصّه بلفظ شيخنا دون ذكر اسمه؛ لاشتهاره بالانتساب إليه(١١٤). ففي حين ذكره في المعالم ستين مرة ذكره في شرح التفريع ما يناهز خمسين ومائة مرة. ولتأكيد مدى تعلّق ابن ناجي بالبرزلي ما قاله في المعالم: «شيخنا أبو الفضل البرزلي، لا ثاني له في سائر بلاد إفريقية، ولذلك كان هو المفتي الأكبر بالحضرة العليّة في بلد سلطان مدينة تونس، وعليه المعوّل»(١١٥).

ولتأكيد مدى محبة الإمام البرزلي لتلميذه ابن

ناجي أنّه ينقل عنه في شرح الرسالة، ويعود إليها(١١٦). وهذا دليلٌ على إكبار البرزلي لجهود ابن ناجي. كما روى الرصاع واقعة تثبت مدى احترام البرزلي لابن ناجي، حيث قال: «وكنت أتعجب من صاحبنا الفقيه أبي القاسم بن ناجي، وكان يحضر مجلسه (أي مجلس البرزلي)، وإذا قُرئت المدونة عليه يقول: ياسيدي حفظكم الله قيّدها بعض من لقيناه بنون العظمة - بحضرة الشيخ، فعلمت مقداره عنده»(١١٧).

وهذا أنموذجٌ ثالث يبيّن العلاقة الوطيدة بين الشيخ وتلميذه، مفادها «أن السلطان أبا الفارس عبد العزيز الحفصي امتلأ غيظًا من ابن ناجي، ولمّا حضر هذا الأخير مجلس السلطان، قال أبو فارس للكاتب: اكتب في ظهير ابن ناجي: إنّه يعمل الميعاد، فقال له الغبريني: وهو مدرس مليح وطالب، على ذلك فما يفتقر للكتب، وقال آخر: إنّه ألف على الرسالة، وقال البرزلي: ألّف على غيرها، ويخطب في خطبه. فقال السلطان: إذا كان هكذا، إذا ملّه أهل بلد، فليُنقل لبلدٍ آخر، فإنّ عزل هذا ومثله عجيب»(١١٨).

علاقته بالغُبريني: لما ولي ابن ناجي القضاء، كان لا يحكم إلا بعد أن يستشير قاضي الجماعة أبا مهدي عيسى الغبريني، ولتأكيد تعلّق ابن ناجي بشيخه ما جاء في كفاية المحتاج للتنبكتي عند ترجمة الغبريني. قال ابن ناجي: «ممن يظنّ به حفظ المذهب بلا مطالعة، ما رأيت منه أصحّ نقلاً، ولا أحسن ذهنًا، ولا أنصف منه، مع كمال الرياسة»(١١٩).

ولقد رجع ابن ناجي لشيخه الغبريني عند شرح الرسالة في أكثر من ثمانين مسألة، وذكره عند شرحه على التفريع تسعين مرة. ومن ذلك ما جاء في شرح التفريع. قال ابن ناجي: «وقع في أحكامي بباجة في المتزوج إذا لم يحضر لعقد النكاح، وزعم أنّه بلغه بالقرب، ورضي، وليست له بيّنة بذلك، وقال والد الصبيّة: إنّما بلغك بالبعد، فالذي تبادر لذهني أنّ والدها مدّع على ظاهر قولهم: إن كان بالقرب جاز، وكتبت لشيخنا أبي مهدي رحمه الله، فأجابني بأنه يُقبل قوله: لأنه مدّع لصحة النكاح، ووالدها مدّع لفساده»(١٢٠).

علاقته بالشيخ الشبيبي القيرواني: كان ابن ناجي معجبًا بشيخه، مما دفعه إلى التفكير في تأليف كتاب يجمع مناقبه وفضائله(١٢١)، وقد اعتمد عليه في كل تآليفه، حيث ذكره في شرح الرسالة أكثر من عشرين مرة، وذكره ثلاثًا وأربعين مرة في شرح التفريع، وذكره خمسًا وسبعين مرة في تكميله لمعالم الإيمان، وكان يصفه بالصلاح(١٢٢).

ذكر ابن ناجي مسألة أمام شيخه الشبيبي، ففرح بها الشيخ. قال ابن ناجي: «وكأنه ظهرت له نجابتي مع صغر سنّي»(١٢٣). وهذا دليلٌ على العلاقة المتميّزة بين الشيخ وتلميذه.

وهذا نموذجٌ مما خالف فيه ابن ناجي شيخه الشبيبي، وهو في بداية دراسته في مسألة نفقة الأب على ابنه الصغير.

قال ابن ناجي: «سأل والدي، رحمه الله تعالى، شيخنا أبا محمد عبدالله الشبيبي، رحمه الله تعالى، عن مسألة: إن زوّج الأب ابنه، ولا مال له، فالصداق على الأب، بحضرتي، وكان لي في الميعاد نحو من سنتين، وحفظت جملة من ابن الحاجب، فأفتاه بأنه على الولد، فقلت: حفظكم الله تعالى، هو قولٌ شاذّ، والمشهور أنّه على الأب ولو بيّن، قال ابن الحاجب: من زوّج ابنه الصغير فقيرًا، فالصداق في مال الأب، عاش أو مات، ولا ينتقل إن أيسر، وقيل إلا أن يبيّن أنّه على الابن، فتبسّم، وكانت له أخلاق حسنة، ورجع عن فتواه، وأفتاه بالمشهور؛



لأنه إنما أفتاه أولاً بما ذكره لاعتقاده أنّه المذهب والمشهور»(١٢٤).

فهذا دليلٌ على أنّ ابن ناجي يمتاز بالألمعية منذ صغره، وأن الشيخ الشبيبي يمتاز برحابة الصدر والأخلاق الفاضلة.

مكانته العلمية: أثبتت كتب التراجم أنّ ابن ناجي كان فقيهًا مبرزًا مستوعبًا لكل ما جاء بالمدونة ومستحضرًا للفروع، وذلك بعد أن تشبّع بالأخذ عن علماء القيروان والزيتونة، واختار منهم ذوي التقدّم مثل البرزلي، وابن عرفة، والشبيبي، والغبريني؛ لأنّه بهم تجسّم المذهب المالكي، وانتشرت الفتوى والتقاضي على مقتضاه. وبعد أن ملأ وطابه درّس الفقه بنظر تطبيقي سديد. قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «كانت دروسه الفقهية بيانًا للأحكام بأصولها وعللها، وتقريرًا لما فيها من مختلفة الأنظار والتخاريج..(١٢٥). يربط بين الفروع والأصول»(١٢٦). وأصبح بذلك واسع العلم، فصيح القلم، ذابًا عن مذهب مالك، شارحًا أقوال كبار الفقهاء دون أن يتعبّد بآراء شيوخه، بل يناقشها، مقدمًا الدليل والراجح والمشهور؛ من ذلك مناقشته لشيخه ابن عرفة في كتاب القسمة من شرح التفريع(١٢٧)، ومناقشته كلاً من البرزلي والغبريني في كتاب الشهادة من الشرح نفسه(١٢٨).

وكان ابن ناجي من كبار قضاة المالكية في عصره، وذلك بعد أن تأثّر بمدرسة ابن عرفة، التي تنادي بدراسة فقه مبنيّ على مناقشة الأنظار المختلفة، والاختيار بينها حسب قوة الدليل وضعفه. قال الشيخ محمد الفاضل في إحدى محاضراته: «وذهب القضاة من تلاميذ ابن عرفة – ينتهجون نهج ذلك الاختيار في أقضيتهم، وأكدت عليهم الاضطرابات الاجتماعية لزوم اتباع ذلك المنهج؛ لما فشا من الفساد والحيل، فبدأ يتقرر بذلك في الأقطار المغربية عمل قضائي جارٍ على خلاف المعروف من دواوين المذهب المالكي.

كانت اليد الطولى في اختيار أوجهه لقاضي القيروان في القرن التاسع الشيخ أبي القاسم بن ناجي»(١٢٩).

وقال الشيخ محمد الفاضل عند ترجمته لابن ناجي في كتاب «أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي»: «أصبح ابن ناجي فارس ميدان العمل القضائي بعد أن أدخل مباحث العمل في عناصر فقهية، وبأسلوبه ذلك امتازت كتبه، وأصبحت عمدة العمل القضائي في إفريقية، ووجهت الفقه في فاس، وتلمسان، ومازونة، وبجاية، وقسنطينة، كما وجهته في تونس نحو الاعتناء بالعمل ضبطًا ونظرًا». وأضاف: «وكانت كتب ابن ناجي الأصل في هذا التوجيه، وهي المرجع لتحقيق ما جرى به العمل التونسي، فما من مؤلف في العمل في القرن التاسع فما بعده إلا هو عالة على ما قضى به ابن ناجي، أو ما نصّ ابن ناجي على جريان العمل به ووجّهه»(١٣٠).

وهذه شهادة أخرى من أحد معاصريه، تبين مكانة الرجل العلميّة. قال الشيخ الرصاع في فهرسته: «ما رأيت أحفظ من الشيخ ابن ناجي»... إلى أن قال: «وله اطلاع في الفقه وحفظ كبير»(١٣١). ومما يؤكد أن ابن ناجي على اطلاعٍ كبير على كتب المالكية قوله عند شرحه على التفريع: «وقد قرأت مختصر ابن عبد الحكم البغدادي خمس مائة مرة، والأسدية خمسًا وسبعين مرة، والموطأ خمسًا وأربعين مرة، ومختصر ابن عبدالبر سبعين مرة»(١٣٢).

نماذج من أقضيته وفتاويه

تحدّث ابن ناجي عن أوضاع القضاء في عصره، مبيّنًا أنّ القاضي أصبح يتقدم على

الناس، وهو لا يستحقّ ذلك[١٣٣] قال: «ورأيت في زماننا من يرشو عليه – أي القضاء – من يُقْبَلُ قوله عند من له النظر من أمير المؤمنين وقاضي الجماعة، ولئن طال الأمر هكذا أخاف أن يُصبح أقبح من هذا»[١٣٤]. وبيّن أنّ التواضع للقاضي مطلوبٌ حيث لا يزري بخطة القضاء. قال: «وقد فعلت من التواضع من تأتّى لي بجزيرة جربة؛ لأنّ ذلك لا يُزري بخطة القضاء عندهم؛ لأنهم برابر – هكذا – كالبادية، بخلاف غيرهم كأهل باجة»[١٣٥] وذكر ابن ناجي المرتّب الذي كان يأخذه مُشاهرةً مدّة قضائه[١٣٦].

ومن أقضيته حرصه على عدالة الشهود

قال ابن ناجي: «لما وُلّيت قضاء جزيرة جربة، وجدتُ أهلها خوارج، وشهودهم منهم، وليس فيها من أهل السنّة إلا القليل ممن لا يعرف مواضع الشهادة كالأجناد. وأهلُها من الرجال الأحرار البالغين يزيدون على ثلاثين ألف، ما عرفني من يوثق به، ووجدتُ قضاةً أصحابنا بأجمعهم عملهم على جواز شهادتهم للضرورة، وكنت أحافظ على من يشهد بالحقّ ولا أبالي بمذهبه وحاله في غير ذلك للضرورة»[١٣٧].

فمن خلال هذا الحكم يتبيّن لنا أنّ ابن ناجي كان حريصًا على التحلّي بشروط القاضي التي ضبطها الفقهاء.

وقضى ابن ناجي بالتأنّي قبل تأديب الولد، عندما يشكو الأب تأديبه من طرف القاضي، مخالفًا بذلك شيخه البرزلي، الذي يرى أنّ القاضي يؤدب الولد عند دخوله مجلس القضاء. قال ابن ناجي: «وكنت أطيل الكلام بينهما، وأودّ من الوالد أن يحلم عنه، فإن تمادى على قوله، وتكلّم الولد بين يديّ بما يوجب أدبه أدّبته لذلك، وإلا فلا»[١٣٨].

وقضى ابن ناجي بوجوب نفقة اللقيط على ملتقطه[١٣٩].

وكان ابن ناجي يعود في القضايا الشائكة إلى شيخه قاضي الجماعة بتونس أبي مهدي عيسى الغبريني، ومن ذلك قوله في شرح التفريع: «وقع في أحكامي بباجة في شهودٍ شهدوا في يتيمة أنّها بلغت فزوّجتُها، ثم ظهر أنها لم تبلغ بعد الدخول، فحِلْت بينها وبين زوجها، وشاورت شيخنا أبا مهدي رحمه الله في فسخ النكاح، وفي تأديب من شهد، فأفتى بالفسخ وعدم الأدب». قال ابن ناجي: «فحكمت بذلك، مع أنّ الصواب تأديبهم»[١٤٠].

ومن فتاوى ابن ناجي أنه أفتى بعدم الضمان للقيم إذا كسر قنديل المسجد دون تفريط[١٤١]، وأفتى بجواز أكل رأس الأضحية إذا شوّط بالنار قبل غسل دمه موافقًا ابن أبي زيد، الذي يرى جواز أكل لحم الرأس؛ لأنه محال رجوع الدم إلى داخل اللحم[١٤٢].

وذكر ابن ناجي مسألة وقعت بالقيروان، خالفت فتواه فتوى شيخه عمر المسراتي، مفادها: «أنّ رجلاً وضع دراهم في جيبه، فلم يجدها، فسأل أخاه عنها، فحلف بالطلاق أنه لم يدخل له بيتًا، ثم ذكر أنّه دخله، قال ابن ناجي: «فأفتيت بحنثه، وأفتى مفتيها حينئذٍ، وهو الشيخ أبو حفص عمر المسراتي، أنّه لا شيء عليه؛ لأنّ قصده أنّه لم يأخذ له شيئًا؛ ثم سئل عنها الشيخ أبو مهدي رحمه الله تعالى على ما بلغني، فأفتى بحنثه كما ذكرناه»[١٤٣].

جانب الطرافة والحكمة في آثاره

يميل ابن ناجي في شروحه إلى ذكر الأخبار التي فيها طرافة واعتبار، من ذلك ما جاء في شرحه لكتاب اللقطة من ابن الجلاب. قال ابن ناجي: «أتى راعي الشيخ أبي محمد ابن أبي زيد بشاةٍ، فبعث بها إلى الشيخ أبي الحسن القابسي، فأمر بذبحها وسلخها، ورمى لقطّته طرفًا منها، فشمته وانصرفت عنه، فقال: ردّوها للشيخ،

وقولوا له إنّ قطّتي أخبرتني أنّ هذه الشاة حرام، فتعجّب من ذلك؛ لعلمه بطيب مكسبه، فسأل الراعي، فقال: يا سيدي ليست من غنمك، ولكن اختلطت على غنمك، وعرّفتُ بها، فلم يأت لها طالب، فأتيت بها إليك، فقال: قطة القابسي أورع من ابن أبي زيد». قال ابن ناجي: «وهذه الحكاية ذكرها لي من يوثق بنقله من صلحاء القرويين»(١٤٤).

كما كان ابن ناجي يستشهد أحيانًا بأقوال الحكماء، فعند شرحه لقول ابن الجلاب: «والخنزير محرّمٌ، وأكل لحمه وشحمه، ولا بأس بالانتفاع بشعره، في هذا الخنزيرُ وغيرُه»(١٤٥). قال ابن ناجي: «ما ذُكر من أنّ لحم الخنزير محرّمٌ فهو بالقرآن، وأما شحمه فهو بالإجماع، قالوا: والعلّة في تحريمه أنّ لحمه يورث الحرص على الدنيا، ويُذهب بالغيرة. قالت الحكماء:

أكَلَ أربع أربعًا فأفادتها أربعًا:

- **أكل السودان القردة، فأفادتها الرقص والطرب.**
- **وأكلت العرب لحوم الإبل، فأفادتها الحقد والكرم.**
- **وأكلت الترك لحوم الخيل، فأفادتها القساوة.**
- **وأكلت الروم لحوم الخنزير، فأفادتها الخسّة وعدم الغَيرة.**

قال ابن راشد: وبلغني أنّ هذه المقالة ذكرت بين يدي شمس الدين ابن ماجل والي الإسكندرية، فقال بعض الحاضرين منكتًا على المغاربة: يا مولانا، بل هي خمس! فقال: وما الخامس؟ قال: وأكلت المغاربة الكلاب، فأفادتها التهاوش. فقال بعض الأندلسيين: بل هي ست! فقال له: وما السادس؟ فقال: وأكل أهل مصر الفئران، فأفادتها الخيانة. فقال ذلك القائل: أو كلُّ أهل مصر يأكلون الفئران؟ فقال له: أو كلّ المغاربة يأكلون الكلاب، فانفصل المجلس على استحسان جواب الأندلسي»(١٤٦).

ورعه وتقاه

إضافة إلى سعة علمه وكثرة حفظه كان ابن ناجي مهابًا ذا وقار من كل ما يراه، فكان عندما تضيق نفسه من لزوم الدار يجلس فوق دكانة العلو، فإذا مرّ راكبٌ ينزل من دابّته، وبعضهم يرجع إلى طريقٍ آخر، أو يمرّ خجلاً، ولما كان ابن ناجي يلاحظ ذلك يقوم من مكانه ويدخل الدار(١٤٧).

ولكثرة حفظه للخطب، ولصدقه في أدائها، يُطلب منه أداء صلاة الاستسقاء رجاء رقّة القلوب(١٤٨).

ويذكر ابن ناجي أنه لما ولي قضاء جزيرة جربة، وَرِدَ عليه أحد العلماء من المشرق، فقال له: «رأيتك تردّ السلام على أهلها، وهم خوارج، وإذا مررت على بعضهم تبتديه بالسلام، فأنت مخالف لقولها، فقال له ابن ناجي: قولها عندي مخصوصٌ بمثلي، فإني لو لم أردّ على من سلّم عليّ أولاً أبتدئ على من يمرّ عليّ من شيوخها وعدولها ونحوهم، يبرز منهم من الفساد ما لا يوصف، وأنوي بالسلام أن الله مطّلعٌ عليكم»(١٤٩). فهذه الحادثة تبيّن الآداب التي يجب أن يتحلّى بها القاضي لتكون كلمته نافذة.

وكان ابن ناجي يقيم الليل كثيرًا(١٥٠)، وكان يكثر من زيارة دار ابن أبي زيد ويطيل العكوف بها(١٥١). وكان ينادي بكثرة زيارة القبور؛ لتتعظ النفس، قال عند شرحه على ابن الجلاب: «المطلوب لمن له عقل أن يُكثر الزيارة جدًا في كل وقت؛ لأنّ فيه كمال الزجر والوعظ للنفس، وما فتح الله عليّ في اعتقادي إلا بكثرة زيارة القبور والتضرّع بالدعاء عند قبور أكابر الشيوخ، كسحنون بن سعيد، وابنه محمد، وأبي محمد ابن أبي زيد، وأبي الحسن القابسي، وأبي عمران الفاسي، وأبي بكر ابن اللباد، وأبي القاسم السيوري». قال: «ومن

حسن الزيارة أن يكون الإنسان وحده؛ لأنه إذا كان معه غيره يتزيّن في دعائه له، فالغالب عدم النفع بذلك»(١٥٢).

وكان ابن ناجي يعتقد بكرامات الصالحين، ويزور مقاماتهم، ويدعو الله ببركاتهم، ويذكر في المعالم أنّه وقعت له كرامة عندما دعا ببركة الشيخ عمار المعروفي. قال ابن ناجي: «وكنت لما وُلّيت قضاء باجة، مشيتُ إليها في الصيف في زمن شدّة الحرّ من سوسة، فجاءت طريقي على أريانة؛ لأنّي أعرف بها بعض الفضلاء، فنزلت عندهم، وكانت معي زوجتي وولدي الصغير، فلما عزمت على السفر إلى باجة، زرت الشيخ، وقلت: اللهم بما قرأ وقرئ عليه لا تجعل تشرق علينا شمس إلا من تحت السحاب حتى نصل لباجة من شدة الحرّ، فأجاب الله دعائي ببركته، فما طلعت الشمس من تحت السحاب حتى أشرفنا عليها»(١٥٣).

الخاتمة

وفي الختام يمكن أن نستقرئ الحالة الاجتماعية، والفكرية، والعقدية، والعرفية من تآليفه: فشروح ابن ناجي مليئة بالعمل الإفريقي، فهو الذي بيّن لنا مثلاً أنّ شيوخ تونس ينكرون اتّباع الأولياء صراحةً عكس شيوخ القيروان(١٥٤)، وهو الذي بيّن لنا ما جرى به العمل بإفريقية قبل أداء صلاة العيد، حيث يفترق الناس في المصلّى فرقتين للذكر، فإذا فرغت إحداهما من التكبير، سكتت، وأجابت الأخرى بمثل ذلك(١٥٥).

وختامًا إن هذه الدراسة المختصرة تبيّن بكل وضوح أنّ ابن ناجي كان واسع العلم، فصيح القلم، ذابًّا عن مذهب مالك، شارحًا أقوال فقهاء المذهب، وشروحه تشهد بذلك، يجمع إلى ذلك صلاحًا تامًّا وعدلاً في التقاضي.

فابن ناجي يعدّ حسنة من حسنات الإمام سحنون، والإمام ابن أبي زيد، ومساهمته في المذهب واضحة وجليّة. ونظرًا لمكانة تآليفه الفقهية عرّف بها كل من ترجم له. والمتتبّع لتآليفه المخطوطة يجدها مفعمة بالحوادث التاريخية الواقعة في عصره، أو السابقة له، ومليئة بالروايات الشفويّة، وبمواقف شيوخهم، وبأحكامهم وفتاويهم، وتعدّ كتبه من المصادر التي لا يمكن أن يستغني عنها الباحث في الحقبة الحفصيّة وقبلها.

●●●

الحواشي

١ – أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٢ – ١٠٣.
٢ – نيل الابتهاج: ٢٢٣.
٣ – مقدمة تكميل الصلحاء: ف.
٤ – المرجع نفسه: ف.
٥ – أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٣، التراجم: ٨/٣.
٦ – التراجم: ٨/٣.
٧ – شرح التفريع: ٧٦.
٨ – معالم الإيمان: ١٩٣/٤ وما بعدها.
٩ – التراجم: ٣/ ٨ وما بعدها.
١٠ – المعالم: ٤/ ١٩٣ وما بعدها، مقدمة تحقيق تكميل الصلحاء: ف، كتاب العمر: ٧٧٧.
١١ – لم يذكر ابن ناجي تاريخ وفاته. المعالم: ٢٠٠/٤.
١٢ – المعالم: ١٩٩/٤.
١٣ – الحلل السندسية: ٦٥٢/١ – الإتحاف: ٢٩٠/١، شجرة النور الزكية: ٢٢٥ رقم: ٨٠٥، تاريخ الدولتين، الموحدية والحفصية: ٩٧، تاريخ قضاة القيروان، مخطوط: ٢٨، التراجم: ١٤٥/٣ وما بعدها، كتاب العمر: ٧٥٥ وما بعدها.
١٤ – التوشيح: ٢٦٦، كفاية المحتاج: ١٠٣، درة الحجال: ٢٨٢/٣، تاريخ الدولتين، الموحدية والحفصية: ١٣٩. مسامرات الظريف، ٢١٢/١ – تكميل الصلحاء: ٩ – ١١. شجرة النور الزكية: ٢٤٥ رقم ٨٧٩، معجم المؤلفين: ١٥٨/٢، التراجم: ١١٥/١ وما بعدها.
١٥ – كفاية المحتاج: ١٠٢، ١٠٣، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨.
١٦ – كفاية المحتاج: ٢٠١، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨.
١٧ – الحلل السندسية: ٦٤٥/١.



١٨ – المعالم: ٢٤٥/٤، تكميل الصلحاء: المقدمة: ف.
١٩ – المعالم: ٢٠٥/٤، تكميل الصلحاء: المقدمة: ف.
٢٠ – كفاية المحتاج: ١٠٣، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨.
٢١ – المعالم: ١٩٧/٤، نيل الابتهاج: ٢٢٣، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨.
٢٢ – تكميل الصلحاء: المقدمة: ف.
٢٣ – الأدلة البيّنة النورانيّة: ١٠٨ وما بعدها.
٢٤ – أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٣.
٢٥ – المعالم: ١/ ٢٨ – ٢٩.
٢٦ – أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٣ – ١٠٤.
٢٧ – المعالم: ٤/ ٢٥٩.
٢٨ – المعالم: ٢٥٩/٤، كتاب العمر: ٧٧٧، أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٣ – ١٠٤، التراجم: ٨/٣ وما بعدها.
٢٩ – كفاية المحتاج: ١٣٨ وما بعدها، درة الحجال: ١/ ٢٨٢، مسامرات الظريف: ٢٠٩/١، التوشيح: ٢٥٣، كتاب العمر: ٧٨٢ وما بعدها.
٣٠ – الكفاية: ١٤٨، النيل: ١٥٢ – ٢٢٣.
٣١ – التوشيح: ١٣٩، درة الحجال: ١٩١/٣، المسامرات: ٢١١/١، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨.
٣٢ – الكفاية: ١٠٣.
٣٣ – الكفاية: ١٠٢، التكميل: ٩ وما بعدها، أعلام الفكر: ١٠٤، التراجم: ٨/٣ وما بعدها.
٣٤ – الكفاية: ١٠٢، النيل: ٢٢٣، الحلل: ٦٤٥/١ – ٦٤٧، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨، كتاب العمر: ٨١٠ – ٨١٢.
٣٥ – تاريخ قضاة القيروان: ٢٨ ب.
٣٦ – أعلام الفكر: ١٠٤.
٣٧ – النيل: ٢٢٣، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨.
٣٨ – ومضات فكر: ٢٥٢/٢ وما بعدها.
٣٩ – المعالم: ٤/ ٢٤٨ – ٢٤٩.
٤٠ – المعالم: ٤/ ٢٥٩ – ٢٦٠، الكفاية: ١٠٣، النيل: ٢٢٣، تكميل الصلحاء: ٩، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨، أعلام الفكر: ١٠٤، التراجم: ٨/٣ وما بعدها.
٤١ – المعالم: ٢٩/١.
٤٢ – المعالم: ٢٥٩/٤، ٢٦٠، أعلام الفكر: ١٠٤، التراجم: ٨/٣ وما بعدها.
٤٣ – المقصود ببلدة باجة المدينة الموجودة شمال إفريقية في حين كتب محققا الجزء الثاني من المعالم الدكتور الأحمدي أبو النور، ومحمد ماضور عند تعريفهما لمدينة باجة أنها باجة الأندلس، والثابت أنّ ابن ناجي لم يرحل إلى الأندلس، ولم يقم بها. المعالم: ٤٧/٢.
٤٤ – المعالم: ١٦٥/١.
٤٥ – المعالم: ١٩٦/٤، الكفاية: ١٠٢، النيل: ٢٢٣، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨ب، أعلام الفكر: ١٠٤، التراجم: ٨/٣ وما بعدها.
٤٦ – أعلام الفكر: ١٠٤.
٤٧ – المعالم: ٤٧/٢ – ٤٨، التراجم: ١٠/٣ وما بعدها.
٤٨ – المعالم: ٣٢٩/٢.
٤٩ – المعالم: ٢٩٣/١.
٥٠ – الكفاية: ١٠٢، النيل: ٢٢٣، التوشيح: ٢٦٧، الضوء اللامع: ١١/ ١٣٧، الحلل السندسية: ٧٠٧/١، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨، الفكر السامي: ٢٥٦/٢، الأعلام: ١٣/٦.
٥١ – شجرة النور الزكية: ٢٤٤ رقم ٨٧٨.
٥٣ – تحقيق تكميل الصلحاء، المقدمة: ت.
٥٤ – نسب هذا الكتاب في تكميل الصلحاء للدباغ: ن، ونسب لابن ناجي: ر.
٥٥ – شرح الرسالة: ١٤/١.
٥٦ – كتاب العمر: ١٠٢.
٥٧ – المعالم: ١١١/٣.
٥٩ – ببليوغرافية الرسالة للدكتور الفيلالي: ١٢٢، ١٤٠.
٦٠ – المعالم: ١١٩/٤.
٦١ – شرح الرسالة: ٣/١.
٦٢ – المعالم: ٢١١/٤.
٦٣ – المعالم: ١١٩/٣.
٦٤ – المرجع نفسه: ١١٩/٣.
٦٥ – النيل: ٢٢٣.
٦٦ – الكفاية: ١٠٢، تاريخ قضاة القيروان: ٢٨، كتاب العمر: ٧٨٠.
٦٧ – رسالة ابن أبي زيد: الدكتور خليفة بابكر: ٨٢، محاضرة الدكتور الشيباني: ٢١.
٦٨ – كتاب العمر: ٧٨٠.
٦٩ – محاضرة الدكتور الفيلالي: ١٢٢، ١٢٣.
٧٠ – محقق التفريع: ١٠٧/١.
٧١ – المرجع نفسه: ١١٩/١ وما بعدها.
٧٢ – المرجع نفسه: ١/ ١٥٢ – ١٥٧.
٧٣ – أليس الصبح بقريب: ٨١.
٧٤ – محقق التفريع: ١٦٢/١.
٧٥ – شرح التفريع لابن ناجي: ١٣.

٧٦ – المرجع نفسه: ٥٨ ب.
٧٧ – المرجع نفسه: ١٢٢ – ١٢٣ب.
٧٨ – كتاب العمر: ٧٧٩ – ٧٨٠.
٧٩ – تكميل الصلحاء: ٨.
٨٠ – التفريع: ١/١٨٩.
٨١ – شرح التفريع: ١.
٨٢ – المدارك: ٧/٢٥٧.
٨٣ – المعالم: ٣/ ١٤٦ – ١٤٧.
٨٤ – البراذعي والتهذيب: ٤٦ – ٤٧.
٨٥ – المقدمة: ٤٥٠.
٨٦ – تحقيق تكميل الصلحاء، المقدمة: ر، كتاب العمر: ٧٧٨.
٨٧ – كتاب العمر: ٧٧٨ – ٧٧٩.
٨٨ – تراجم خليل لعظوم: ١٢٠، ١٢١.
٨٩ – التوشيح: ٢٦٦، ٢٦٧.
٩٠ – تحقيق تكميل الصلحاء: ر
٩١ – تراجم خليل: ١٢٠ – ١٢١.
٩٢ – التراجم: ٣/٨ وما بعدها، البراذعي وكتابه التهذيب: ٣١٦، ٣١٧.
٩٣ – تراجم خليل: ١٢٠ – ١٢١.
٩٤ – أبو الفضل قاسم عظوم القيرواني: التكميل: ٢٥، ٢٦، شجرة النور الزكية: ٢٩٢ رقم ١١١٧، معجم المؤلفين: ٨/١٢٤، التراجم: ٣/٤٠١، ٤٠٣.
٩٥ – تراجم خليل: ١٦٦.
٩٦ – النيفر: ن. م: ١١٦.
٩٧ – كتاب العمر: ٧٧٨.
٩٨ – البراذعي والتهذيب: ٣١٦، ٣١٧.
٩٩ – شرح التهذيب لابن ناجي: ١.
١٠٠ – المرجع نفسه: ٢٠٢ب.
١٠١ – التهذيب: ٥ب.
١٠٢ – شرح التهذيب: من ٧٠ ب إلى ٧٥ب.
١٠٣ – المعالم: ٣/١١٩.
١٠٤ – كتاب العمر: ٧٨١.
١٠٥ – تكميل الصلحاء: ٩، تحقيق تكميل الصلحاء: ر.
١٠٦ – المعالم: ٣/٦٧.
١٠٧ – المعالم: ٣/٢٤.
١٠٨ – انظر المعالم: ١/ ١٠٧ – ١/١٢٤، ١/١٢٤.
١٠٩ – المعالم: ١/١٣٥.
١١٠ – انظر المعالم: ٢/١١٩، ٣/ ١٠، ١١.
١١١ – المعالم: ٣/١٤٧.
١١٢ – التوشيح: ٢٦٧.
١١٣ – الإمام البرزلي: ١٧٠ وما بعدها.
١١٤ – شرح التهذيب: ١.
١١٥ – المعالم: ٣/٩٠.
١١٦ – المعالم: ٣/١١٩.
١١٧ – الفهرست للرصاع: ١٨٤، ١٨٥.
١١٨ – المعالم: ٣/١٥١.
١١٩ – الكفاية: ١٥٢.
١٢٠ – شرح التفريع: ٧٦ب.
١٢١ – شرح الرسالة: ١/١٤.
١٢٢ – شرح التفريع: ٤١ب.
١٢٣ – المرجع نفسه: ٥٨.
١٢٤ – المرجع نفسه: ٧٦.
١٢٥ – أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٤.
١٢٦ – راجع مثلاً قسم الغنيمة: شرح التفريع: ٤١ب.
١٢٧ – شرح التفريع: ١٥٩ب.
١٢٨ – المرجع نفسه: ١٤٠.
١٢٩ – ومضات فكر: ٢.٧٣.
١٣٠ – أعلام الفكر الإسلامي: ١٠٥ بتصرف.
١٣١ – الفهرست: ١٨٤ – ١٨٥.
١٣٢ – شرح التفريع: ١٧.
١٣٣ – المعالم: ١/ ٣٠٧ – ٣٠٨.
١٣٤ – المعالم: ١/٢٤٤.
١٣٥ – المرجع نفسه: ٢/٣٢٥.
١٣٦ – شرح التفريع: ٥٣ب.
١٣٧ – المرجع نفسه: ١٤١.
١٣٨ – المرجع نفسه: ١٤٨.
١٣٩ – المرجع نفسه: ٥٨ب.
١٤٠ – المرجع نفسه: ٧٥ب.
١٤١ – المرجع نفسه: ١٥١ب – ١٥٢.
١٤٢ – المرجع نفسه: ٤٦ب.
١٤٣ – المرجع نفسه: ٥٦ب.
١٤٤ – المرجع نفسه: ١٥٣، المعالم: ٣/١٣٩.
١٤٥ – التفريع: ١/٤٠٦.
١٤٦ – شرح التفريع: ٦٥.
١٤٧ – المعالم: ٣/٢٣.
١٤٨ – شرح التفريع: ٢٠.

١٤٩ – المرجع نفسه: ١٧٣.

١٥٠ – المعالم: ١/٢٩٥.

١٥١ – تحقيق تكميل الصلحاء: ق.

١٥٢ – شرح التفريع: ٥٠.

١٥٣ – المعالم: ٤/٢٧.

١٥٤ – شرح الرسالة: ١/٣٦٢.

١٥٥ – شرح الرسالة: ١/٣٦٢.

المصادر والمراجع

البراذعي : أبو سعيد.

– تهذيب المدونة: مخطوط رقم ٥٩٤٧ بدار الكتب الوطنية.

البوزيدي.

– محمد البشير أبو سعيد البراذعي وكتابه تهذيب المدونة: محاضرات ملتقى القيروان العلمي الثالث: مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ط١، ١٩٩٥.

التنبكتي : أحمد بابا.

– كفاية المحتاج : مخطوط رقم ١٤٢٥٣ بدار الكتب الوطنية.

– نيل الابتهاج بهامش الديباج: السعادة، مصر، ١٣٢٩هـ.

ابن الجلاب : أبو القاسم البصري.

– التفريع: (١ – ٢) تح. الدهماني، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٧م.

الجودي : محمد بن محمد.

– تاريخ قضاة القيروان: مخطوط رقم ٨٣٩٧ بدار الكتب الوطنية – تونس.

ابن خلدون : عبد الرحمن.

– المقدمة، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨.

خليفة بابكر الحسن.

– رسالة ابن أبي زيد: أهميتها – انتشارها – أسباب التأليف: ملتقى ابن أبي زيد، ط١، مركز الدراسات الإسلامية، ١٩٩٤.

الدهماني : حسين بن سالم.

– تحقيق وتقدم التفريع، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٧م.

الرصاع : أبو عبد الله محمد الأنصاري.

– فهرست الرصاع، تح. محمد العنابي، ط١، المكتبة العتيقة، ١٩٦٧.

الزركشي : أبو عبد الله محمد.

– تاريخ الدولتين الموحدية والحفصيّة، تح. محمد ماضور، ط٢، المكتبة العتيقة بتونس، ١٩٦٦.

الزركلي : خير الدين.

– الأعلام (١ – ٦) ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.

السخاوي : شمس الدين محمد.

– الضوء اللامع (١ – ١٢)، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

السراج : الوزير محمد.

– الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تح. الهيلة: (١ – ٣)، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠.

السنوسي : محمد بن عثمان.

– مسامرات الظريف بحسن التعريف، تح. الشيخ محمد الشاذلي النيفر (١ – ٤) ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

ابن الشماع : أبو عبدالله محمد.

– الأدلة النبيّنة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تح. الطاهر المعموري، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤.

الشيباني : محمد.

– رسالة عبدالله بن أبي زيد القيرواني: محاضرات ملتقى ابن أبي زيد، ط١، مركز الدراسات الإسلامية، ١٩٩٤.

ابن أبي الضيافة : أحمد.

– إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (١ – ٨)، ط٢، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠.

ابن عاشور : محمد الطاهر.

– أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٦٧.

ابن عاشور : محمد الفاضل.

– أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي، مكتبة النجاح، تونس، دون تاريخ.

– المصطلح الفقهي في المذهب المالكي: ومضات فكر (١ – ٢)، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.

عبد الوهاب : حسن حسني.

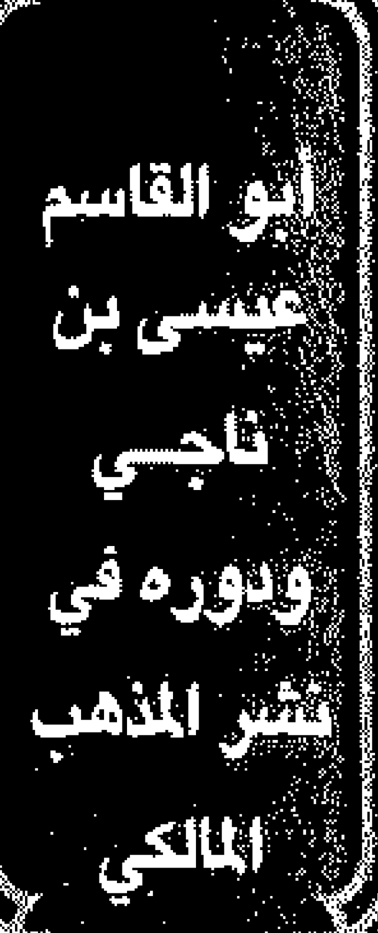
– كتاب العمر والمصنفات والمؤلفين التونسيين: مراجعة وتحقيق محمد العروسي المطوي والبشير البكوش، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٠.

العنابي : محمد.

– تحقيق تكميل الصلحاء والأعيان، ط١، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٠.

عياض : القاضي.

– ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ط وزارة الأوقاف المغربية.



الفيلالي : حسن الزين.

- رسالة ابن أبي زيد: دراسة بيبليوغرافية لأهمّ شروحها: محاضرات ملتقى ابن أبي زيد، ط١، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ١٩٩٤.

ابن القاضي : أبو العباس أحمد المكناسي.

- درة الحجال في أسماء الرجال، تح. محمد الأحمدي أبو النور: (١ – ٣) المكتبة العتيقة، تونس، دار التراث، القاهرة.

القرافي : بدر الدين.

- توشيح الديبا وحيلة الابتهاج، تح. أحمد الشتيوي، ط١، دار الغرب الإسلامي: ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

كحالة : عمر رضا.

- معجم المؤلفين: (١ – ١٥) دار إحياء التراث ببيروت، دون تاريخ.

الكناني : محمد بن صالح بن عيسى.

- تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان، تح. محمد العنابي، ط١، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٧٠.

محفوظ : محمد.

- تراجم المؤلفين التونسيين: (١ – ٥)، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢.

مخلوف : محمد بن محمد.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر العربي، بيروت.

ابن ناجي : أبو القاسم.

- شرح التفريع: مخطوط رقم ٥٨٠٨ بدار الكتب الوطنية – تونس.

- شرح تهذيب المدونة: مخ. ٥٢٣٣ بدار الكتب الوطنية – تونس.

- شرح الرسالة: بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

النيفر : الشيخ محمد الشاذلي.

- البراذعي وتهذيب المدونة: ملتقى القيروان مركز علمي: ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م: مركز الدراسات الإسلامية: ط١، ١٩٩٥.

- تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقه: النشرة العلمية للكلية الزيتونية: س١، ع١: ١٣٩١هـ = ١٩٧١م.

الهيلة : محمد الحبيب.

- الإمام البرزلي: النشرة العلمية للكلية الزيتونية: س١، ع١: ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.



السنوسي التلمساني
الجامع بين علوم الباطن والظاهر
مصنفاته المخطوطة وأماكن وجودها

الأستاذ
عبد القادر أحمد عبد القادر
مركز جمعة الماجد - قسم المخطوطات

السنوسي التلمساني الجامع بين علوم الباطن والظاهر مصنفاته المخطوطة وأماكن وجودها

من الظواهر الجديرة بالاطلاع والدراسة ظاهرة الجمع بين علوم الباطن وعلوم الظاهر، وما ذلك إلا لأن قلة من علمائنا استطاعوا أن يجمعوا بين العلمين، وما كان يحصل لهم ذلك إلا بعد أن جمعوا بين الحقيقة والشريعة جمعا نتج عن سعة فهم وعلم، واتصاف بالخشية من الله.

وممن قدر الله لهم ذلك، من هذه القلة، الإمام محمد بن يوسف بن عمر السنوسي التلمساني المغربي، حيث كان باطنه حقائق التوحيد، وظاهره زهد وتجريد، ويظهر كل ذلك واضحا في مصنفاته التي قام بتأليفها، ومن أهمها العقائد: الصغرى والوسطى والكبرى وصغرى الصغرى، والمقدمات المبينة لهذه العقائد.

اسمه ونسبه ونشأته(١):

هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، الحسني، التلمساني، من قبيلة السنوسية، وهي قبيلة مشهورة في المغرب العربي، والحسني نسبة إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، جاءته هذه النسبة من جهة جدته، أم أبيه.

نشأ محبا للعلم خيّرا مباركا فاضلا صالحا، وكان آية في علمه وهديه وصلاحه، وسيرته وزهده، وورعه وتقواه، مما جعله قدوة للناس، يرجعون إليه في شؤونهم العامة والخاصة.

وقد جمع تلميذه الملالي في أحواله، وسيرته، وكراماته، وفوائده، تأليفا كبيرا، وضع له عنوان

(المواهب القدسية في المناقب السنوسية)، اعتمدت عليه كل المراجع التي تحدثت عنه وترجمت له، فرأينا أن نأخذ منه ما يمدنا بلمحة موجزة عن علمه وفضله وزهده، وعلاقته بالسلطان وبعامة الناس، ومكانته.

قال الملالي: "له في علوم الظاهر أوفر نصيب، جمع من فروعها وأصولها السهم والنصيب، لا يتحدث في فن إلا ظن سامعه أنه لا يحسن غيره، ولا سيما التوحيد والمعقول، شارك غيره فيها، وانفرد بعلوم الباطن، بل زاد على الفقهاء، مع معرفة حل المشكلات، ولاسيما التوحيد، لا يقرأ علم الظاهر إلا خرج منه لعلوم الآخرة، ولا سيما التفسير والحديث؛ لكثرة مراقبته لله تعالى، كأنه يشاهد الآخرة".

ثم قال: "سمعته يقول: (ليس علم من علوم الظاهر يورث معرفته تعالى ومراقبته إلا التوحيد، وبه يفتح في فهم العلوم كلها، وعلى قدر معرفته يزداد خوفه تعالى).

وانفرد بمعرفته إلى الغاية، وعقائده كافية فيه، خصوصا الصغرى، فلا يعادلها شيء من العقائد، كما أشار إليه، وسمعته يقول: (العالم حقا من يستشكل الواضح ويوضح المشكل؛ لسعة فهمه وعلمه وتحقيقه، فهو الذي يُحضَر مجلسه، ويستمع فوائده).

كان من العلماء العاملين، متصفا بالخشية، حتى نبغ في علوم الباطن، فعدّ قطب رحاها، فاطلع على أسرارها، مما دفعه إلى عدم الأنس بأحد، فكان يفر إلى الخلوات كثيرا، يطيل الفكرة في معرفة الله، حتى أصبح جامعا بين الحقيقة والشريعة على أكمل وجه.

كان باطنه حقائق التوحيد، وظاهره زهد وتجريد، وكلامه هداية لكل من سمعه، كثير الخشية والخوف من الله، طويل الحزن، مستغرقا في الذكر، حتى إنه لم يكن يشعر بمن معه.

نتج عن ذلك، تواضع جم، وحسن خلق، ورقة قلب، جعلته رحيما، مبتسما في وجه من لقيه، مع إقبال وحسن كلام، يوقر الكبير، ويحنو على الصغير، يتواضع للضعفاء، مما جعله مقبولا من الجميع. ووضع الله فيه من القبول والهيبة والإجلال في قلوب الناس كلهم، قويهم وضعيفهم.

وأما وعظه وإرشاده فكان يقرع الأسماع، وتقشعر منه الأبدان، لا تخلو مجالسه منه.

كان تقيا ورعا زاهدا، ينفر من الاجتماع بأهل الدنيا أو النظر إليهم، أو الاقتراب منهم، حتى إنه كان يرد عطية السلطان، أو من لاذ به".

ومع كل ذلك فقد "كتب الله له القبول عند ذوي الشأن، فلم يكونوا يستطيعون رد أي طلب منه، لذلك كان يأتيه الناس، يرفعون إليه أمرهم، فيساعدهم بالكتابة إلى الأمراء"، مع العلم أنه لم يكن يطلب ذلك لنفسه.

وقد استمد من معارفه وعلومه الحلم والصبر؛ إذ ربما سمع ما يكره، فيتعامى عنه، ولا يجعله يؤثر في نفسه، وبقي هذا ديدنه إلى أن فاضت روحه، وكان ذلك يوم الأحد ثامن عشر جمادى الأخيرة، سنة خمس وتسعين وثمانمائة، بعد أن عاش حياة حافلة بالعطاء(٢).

شيوخه

تتلمذ السنوسي على جماعة كثيرة، نهل منهم أنواع العلوم المختلفة، مما أهله فيما بعد إلى التدريس والتصنيف، فمن شيوخه:

١ - والده يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني التلمساني، قرأ عليه بعض القرآن في صغره(٣).

٢ - نصر الزواوي، أخذ عنه كثيرا من العربية، ولازمه كثيرا(٤).

٣ – محمد بن قاسم بن تومرت، أبو عبدالله، قرأ عليه في صغره جملة من الحساب والفرائض[٥].

٤ – محمد بن أحمد بن عيسى المغيلي، شهر بالجلاب التلمساني – ٨٧٥هـ، كان يقرأ عليه المدونة[٦].

٥ – يوسف بن أحمد بن محمد الشريف الحسني، أبو الحجاج، قرأ عليه القرآن بالمقارئ السبعة المشهورة من أول القرآن إلى آخره، ختمتين، وأجازه في المقارئ السبعة وفي غيرها من سائر مروياته إجازة عامة. ذكر ذلك في تفسيره الذي بدأه على القرآن[٧].

٦ – محمد بن أحمد بن أبي يحيى الحباك التلمساني – ٨٦٧هـ، أخذ عنه كثيرا من علم الاسطرلاب، وقد ذكر الشيخ ذلك في شرحه لأرجوزته (بغية الطلاب)، ونقل عنه أشياء من فوائد هذا العلم[٨].

٧ – محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العبادي، أبو عبدالله، الشهير بابن العباس، التلمساني – ٨٧١هـ، قرأ عليه شيئا من علم الأصول، وقرأ عليه من كتب المنطق (الجمل) للخونجي[٩].

٨ – إبراهيم بن محمد بن علي التازي، أبو سالم (– ٨٦٦هـ)، ألبسه الخرقة، وحدثه بها عن شيوخه، وروى عنه كثيرا من المسلسلات وغيرها، وصافحه ولقنه الذكر[١٠].

٩ – علي بن محمد التالوتي الأنصاري، أبو الحسن (– ٨٩٥هـ)، أخوه لأمه، أخذ عنه الرسالة[١١].

١٠ – محمد بن الحسن بن مخلوف، الشهير بأبركان المزيلي الراشدي، أبو عبدالله (– ٨٦٨هـ)[١٢].

١١ – أبو القاسم الكنابشي، أخذ عنه إرشاد أبي المعالي، والتوحيد، وأجازه وأخاه علي بن محمد التالوتي في جميع مروياته[١٣].

١٢ – عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري المالكي، أبو زيد (– ٨٧٥هـ)، أخذ عنه صحيحي البخاري ومسلم، وغيرهما من كتب الحديث[١٤].

١٣ – علي بن محمد بن محمد بن علي القرشي، القلصادي، أبو الحسن (– ٨٩١هـ)، أخذ عنه الفرائض والحساب، وأجازه جميع مروياته[١٥].

تلامذته

كما أخذ السنوسي عن شيوخه، أخذ عنه مجموعة من تلامذته، نذكر منهم:

١ – ابن صعد، محمد بن محمد بن أبي الفضل بن سعيد التلمساني (– ٩٠١هـ)[١٦].

٢ – أبو القاسم الزواوي، من أكابر أصحاب السنوسي – ٩٢٢هـ[١٧].

٣ – محمد بن أبي مدين التلمساني، أبو عبدالله (ت ٩١٥هـ)[١٨].

٤ – يحيى بن محمد المديوني، أبو السادات، التلمساني[١٩].

٥ – ابن الحاج البيدري، أحمد بن محمد بن محمد المناوفي الورنيدي – ٩٣٠هـ[٢٠].

٦ – محمد بن العباس الصغير.

٧ – محمد القلعي، من أكابر تلاميذه[٢١].

٨ – إبراهيم الوجديجي التلمساني ؟ توفي في العشرة الرابعة من القرن العاشر[٢٢].

٩ – ابن ملوكة[٢٣].

١٠ – الملالي، محمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني

(– ٨٩٧هـ)، وقد صنف كتابا في مناقب شيخه وكراماته، وعنونه بالمواهب القدسية في المناقب السنوسية(٢٤).

١١ – محمد بن محمد بن العباس التلمساني، أبو عبدالله – حي ٩٢٠هـ(٢٥).

١٢ – محمد بن عيسى(٢٦).

١٣ – أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن يحيى، ابن جيدة المديوني الوهراني – ٩٥١هـ(٢٧).

كما أخذ عنه غير هؤلاء.

ومن الجدير بالذكر هنا إضافة إلى مصنفاته ومؤلفاته التي سنعرض لها فيما يلي أنه كان شاعرا رقيق الحساسية والعاطفة، وغالبها في مدائح النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أورد الملالي في كتابه المواهب القدسية الكثير منها، نذكر منها قوله:

إليك رسول الله قصد رسالتي
وجسمي حبيس في وثاق خطيئتي

جنيت ذنوبا ما نظرت عواقبا
ركبت أمورا خوفتني بليتي

وقوله أيضا:

إذا مسك الضر فناد بأحمد
وعدّ عن العباد طرًّا فتهتدي

وقل إنّ منك الفضل أعتاد سيدي
أأظما وأنت العذب في كل مورد

مصنفاته وأماكن وجود مخطوطاتها

إضافة إلى وعظه وإرشاده وتتلمذ مجموعة من الطلبة عليه ترك لنا كمّا كبيرا من المصنفات والكتب، امتازت بالشمولية، وبتعدد العلوم التي أتقنها، ويبدو ذلك واضحا من خلال استعراض هذه المؤلفات.

وقد تنوعت الموضوعات التي تناولها السنوسي في مؤلفاته، حيث تعطينا قائمة مؤلفاته فكرة واضحة عن فكره النيّر، وإيمانه القوي، وموسوعيّته، انعكس كل ذلك من كل ما كتبه، فتناول فيها العلوم التي كان العلماء والمصنفون يأخذون من كل فن منها بنصيب: لذلك نجده يصنف في التوحيد والعقائد والمنطق وعلم الكلام، والنحو، والطب، والتفسير، والتصوف، والفقه، والفرائض، والتراجم، وعلم الفلك، وغيرها.

وقد استطعنا، قدر الإمكان والطاقة، أن نرصد مؤلفاته، من الكتب التي ترجمت له، ومن الفهارس والمكتبات التي تضم مخطوطات من مصنفاته. ومن الجدير بالذكر أننا لا نزعم أننا حصرنا في هذه القائمة كل مؤلفاته، فلابد من أن يكون قد فاتنا بعضها؛ لأنها إما أن تكون مفقودة، وإما أن يكون بعضها مخرومًا غير معروف عنوانه أو مصنفه، وإما أن تكون في زاوية رفّ مكتبة ليس لمحتوياتها فهرس، أو في مكتبة خاصة يضن صاحبها بما فيها من ذخائر.

لذلك لم يتمكن بعض صانعي الفهارس في بعض المكتبات تحديد عنوان المخطوط الذي وضعه له المؤلف؛ وما ذلك إلا لاشتهار بعض هذه الكتب بغير العنوان الذي عنونه به المؤلف، كالعقيدة الصغرى، فهي تعرف بأم البراهين، وتعرف أيضا بعقيدة أهل التوحيد، وعقيدته الكبرى، التي وضع لها عنوان عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد. فنجد الفهارس أحيانا تذكرها بالكبرى وأحيانا بعنوانها، وأحيانا باسم عقيدة. وهذا يوقع الباحث في مشكل، هل هذا المخطوط العقيدة الصغرى، أم الوسطى، أم الكبرى. وذلك في حالة عدم ذكر بداية المخطوط في



الفهرس. لذلك أفردنا في نهاية القائمة أماكن وجود مثل هذه المخطوطات، كما ورد عنوانها في تلك الفهارس.

وهذه مصنفاته مرتبة على حروف المعجم، مع ذكر المكتبات التي تحتوي نسخًا مخطوطة منها:

١ - أم البراهين:

اشتهر بالعقيدة الصغرى، أو بعقيدة أهل التوحيد. ذكر له في: شجرة النور الزكية: ٢٦٦، وبروكلمان: ٢/٣٢٣، وفي الذيل: ٢/٣٥٣، وفي كشف الظنون: ١/١٧٠، ٢/١١٤٢ - وفي الهدية: ٢/٢١٦، وفي معجم المطبوعات: ٢/١٠٥٨.

طبع هذا الكتاب مرارا بمصر، وفاس. وتعددت مخطوطاته وتوزعت في مكتبات كثيرة، وزاد عدد نسخها عن المائتين:

أربع نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ١ - ١٣٥٨ -٢١٦٧/٣٠٢٣د - ٣٣٠/٣٠٢٤د. ومن النسخة الأولى صورة في مركز جمعة الماجد، على الفيلم ٣٠٨٦، والنسخة الثانية يوجد منها صورة في مركز جمعة الماجد، على الفيلم ٣٠٩٥ نسختان في مكتبة خزانة القرويين: ٧٢٣، ١٣٨٣، وخمس وعشرون نسخة في الخزانة الناصرية بتمكروت: ١٥٤٢ - ١٥٧٩ - ١٧٩٩ - ١٨٤٢ - ١٨٦٠ - ١٨٧٦ - ١٩٧٨ - ٢٦٢٣ - ٢٦٤٠ - ٢٦٤٥ - ٢٦٤٥ - ٢٦٤٦ - ٢٦٥٠ - ٢٧١٩ - ٢٧٢٧ - ٢٧٤٧ - ٢٧٥٠ - ٢٧٥٧ - ٣٠٠٣ - ٣٠١٧ - ٣٠١٧ - ٢٧٣٨ - ٣١٥٨ - ٣٢٠٣، وست نسخ في مكتبة خزانة ابن يوسف بمراكش: ٢٣ - ١٧٨ - ٢٠٥ - ٢٩١ - ٣٦٧ - ٥٨١، وست عشرة نسخة في دار الكتب المصرية: ١١ - ١٥٨ - ١٩٦ - ٣٥٢ - ٦١٣ - ٦٥٢ - ٦٩٢ - ٧٤٩ - ٧٥٩ - ٧٩٣ - ٩٣٧ - ٤٠١٣/٥٣٢٧٢ - ٤٠١٤/٥٣٢٧٣ - ٤١٥/٥٣٢٧٤ - ٤٠١٦/٥٣٢٧٥، ونسختان في مكتبة عبدالله كنون: ٣٠٤ - ١٠٣٨٥، ونسخة في مركز أحمد بابا التنبكتي: ٦٠٢، وفي المكتبة الأزهرية ما يزيد عن ثمانين نسخة. ونسخة في المكتبة الخديوية: ٢٤١٤، وخمس نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ١٢٦٤ - ١٦٣٨ - ٢٠٩٠ - ٩٩٣ - ٩٨٩، وست نسخ في مكتبة جامعة الملك سعود: ٨٠٩ - ١٨٣٨ - ٢٤٠٠ - ٢٧٨٦ - ٢٦٥٤ - ٢٨١٧، ونسختان في المكتبة الظاهرية بدمشق: ٣٠٣٠، ٣٠٣٢، وسبع نسخ في المكتبة الوطنية بباريس: ١٠٥٧ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١١٤١ - ١٢٠٦ - ١٢٧٠ - ١٢٧٦، ونسخة في مكتبة جامعة لندن: ١٢٢٢٥. وفي مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي: مصورات على الأفلام: ٣٠٨٦، مصور عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ١، والفيلم ٣٠٩٥، مصور عن نسخة الخزانة العامة: ١٥٣٨، وثلاث نسخ في مكتبة الأوقاف ببغداد: ٢٨١١، ١٣٨٤٦ - ١٨٠٣٤، ونسخة في مكتبة المخطوطات البديرية، محمد بن حبيش، في القدس: ٩٢، ونسخة مخطوطات أفغانستان: ٢١، ووردت في الفهرس بعنوان: عقيدة السنوسي. ونسختان في المكتبة الوطنية في مدريد: ٢١٧، ٣٣٩، وثلاث نسخ في مكتبة كوبريلي بتركيا: ٧٢٢ - ٧٢٤ - ٥٤٥.

٢ - تأليف في الأدعية:

نسخة في مكتبة الخزانة العامة بالرباط، ضمن مجموع: ١١٨٤/١٥٣١د. ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٨٢، ونسخة في الخزانة الناصرية بتمكروت: ٢٧٤٦، بعنوان أذكار الاستغفار والدعوات.

٣ - تأليف في علم التوحيد:

نسختان في الخزانة العامة بالرباط: ٩٣٩/١٢٢٨د - ٩٤٠/١٤٤٣د، ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٨٢، وأربع نسخ في الخزانة

الناصرية بتمكروت: ١٥٥٤. ذكر في الفهرس بعنوان مختصر من علم التوحيد – ١٠٩٧٨ – ٢٠٨٨ – ٢٦٠٠، ورد الأخير بعنوان المقدمة في التوحيد.

٤ - تأليف في مناقب الأربعة:

تحدث فيه عن مناقب أربعة من المتأخرين، هم: أبو عبدالله، محمد بن عمر الهواري (– ٨٤٣هـ)، والشيخ أبو إسحق، إبراهيم بن محمد التازي (– ٨٦٦هـ)، والشيخ أبو الحسن، علي بن مخلوف، أبركان (– ٨٥٧هـ)، والشيخ أبو العباس، أحمد بن الحسن الغماري (– ٨٧٤هـ).

ذكر له في دليل مؤرخ المغرب: ٢٠٢/١، وفي البستان: ٢٣٦ في ترجمة الهواري، و: ٣٨ في ترجمة الغماري.

٥ - تعليق على فرعي ابن الحاجب، عثمان بن عمر (– ٦٤٦هـ)، **في الفقه المالكي:**

ذكر له في البستان: ٢٤٧، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٦ - تعليقات على العقيدة:

قد يكون شرحا لإحدى عقائده الثلاث. منه نسخة في مكتبة ستراسبورغ بفرنسا: ١٩٨.

٧ - تفسير سورة ص وما يليها:

قد يكون جزءا أو قطعة من تفسير القرآن الذي لم يكمله.

ذكر له في البستان: ٢٤٧، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٨ - تفسير سورة الفاتحة:

قد يكون جزءا، أو قطعة من تفسير القرآن الذي لم يكمله.

ذكره له بروكلمان في الذيل: ٣٥٦/٢

منه أربع نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ١٨٦١/٢٨٣٤د – ٣٤٤٣د – ٣٣١٩ك – ١٠٧٤ك، ونسختان في مكتبة الخزانة الحسنية: ٧٢١٨ – ١٠١٠٢، ونسخة في مكتبة الخزانة العامة بتطوان: ٧٣٩م، ونسخة في مكتبة الخزانة الناصرية بتمكروت: ١٩٧٥، ونسخة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي: ٣٠٨٤ مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط: ٣٤٤٣.

٩ - تفسير القرآن الكريم:

لم يكمله، وصل فيه إلى قوله تعالى: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ الآية الخامسة من سورة البقرة.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢١، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٧، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

١٠ - تفسير قول بعض العارفين:

(لو عبد المريد الله سبحانه مائتي سنة، ثم فتر عن العبادة لحظة، لكان ما فاته من الثواب في تلك اللحظة أكثر من ثواب مائتي سنة).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٦٨، وأورد النص كاملا.

١١ - تفسير قول الشافعي: (ليس بالإمكان أبدع مما كان):

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٦٨، وأورد النص كاملا.

١٢ - تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية(٢٨):

يشرح فيه قول الحارث بن كلدة: (المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء البردة).

وهذا الأثر نسب في بعض الكتب للرسول صلى الله عليه وسلم، فوهم السنوسي بهذه

النسبة، وشرحه على أنه حديث نبوي. وطبع الكتاب بتحقيقنا وصدر عن دار ابن النديم في الكويت.

ذكر له في البستان: ٢٤٧، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه خمس نسخ في الخزانة العامة بالرباط: ١٣٣٨ مصور من مركز تطوان رقم ٢٣ - ٤٧٤ ك - ٣٧١٦ - ٢٦٧٨/٧٩٧د - ٢٦٧٩/١٢٥٧د. وأربع نسخ في الخزانة الحسنية: ١٩١ - ١٩٢ - ٧٢٤٨ - ١٠١٣٠، ونسخة في الخزانة الناصرية بتمكروت: ٣٢٠٨، ونسختان في المكتبة الوطنية بتونس، ٤٢٥٥ - ٧١٤٧، وثلاث نسخ في المكتبة الظاهرية: ٢٨٥٧ - ٨٧٣٤ - ٧١٣٦، وثلاث نسخ في المكتبة التيمورية بمصر: ٦٨١ - ٤٧٣ - ٤٧٤، ونسخة في مكتبة البلدية بالإسكندرية: ٣٤، ونسختان في مكتبة الأوقاف ببغداد: ٢٩٤٨/٦ - ٤٧٢٢/٥. ونسختان في مكتبة كلية الدراسات الشرقية، بجامعة ستراسبورغ، روسيا: ٧٥٧ - ٦٨٥، وست نسخ في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي: ٣١٣٦ مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ١٣٣٨- ٢٩٧١ مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ٤٧٤ك - ٣٠٣٧ مصورة عن نسخة الخزانة العامة رقم ٣٧١٦ - ١٢٧٣ مصورة عن نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق رقم: ٧١٣٦، وهي بخط عبدالغني النابلسي - ٣٩٠٨ مصورة عن نسخة مكتبة كلية الدراسات الشرقية بجامعة ستراسبورغ رقم ٧٥٧ - ٣٩٠٠ مصورة عن نسخة مكتبة كلية الدراسات الشرقية بجامعة ستراسبورغ رقم ٦٨٥.

ومما هو جدير بالذكر أن بعض الفهارس تذكره أحيانا بعنوان شرح حديث المعدة، وأحيانا برسالة في الطب، وأحيانًا بعنوان رسالة في فضل صناعة الطب.

١٣ - تقاييد وأجوبة عن مسائل علمية:

منه نسخة في مكتبة علال الفاسي: ١٣٦٤/١٨١.

١٤ - تقييد على شرح المختصر في علم المنطق:

تعليقات وحاشية على شرح السنوسي لمختصره في المنطق.

منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٤٤٨.

١٥ - تقييد في المنطق:

كتاب في المنطق لعله المختصر الآتي ذكره، ولعله غيره.

منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط: ٢٣٧٢/١٢٩٩د. ونسخة في الخزانة الناصرية: ١٤٩١، وورد في الفهرس بعنوان مقدمة في المنطق.

١٦ - ثبت صغير:

ذكر فيه إسناد الحديث المسلسل بالأولية، وحديث الضيافة على الأسودين، والمصافحة والمشابكة، ولبس الخرقة، ومناولة السبحة، وتلقين الذكر من طريق شيخه أبي إسحق إبراهيم التازي.

ذكر له في فهرس الفهارس: ٢/٩٩٨، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

١٧ - جواب في مسألة من البدع:

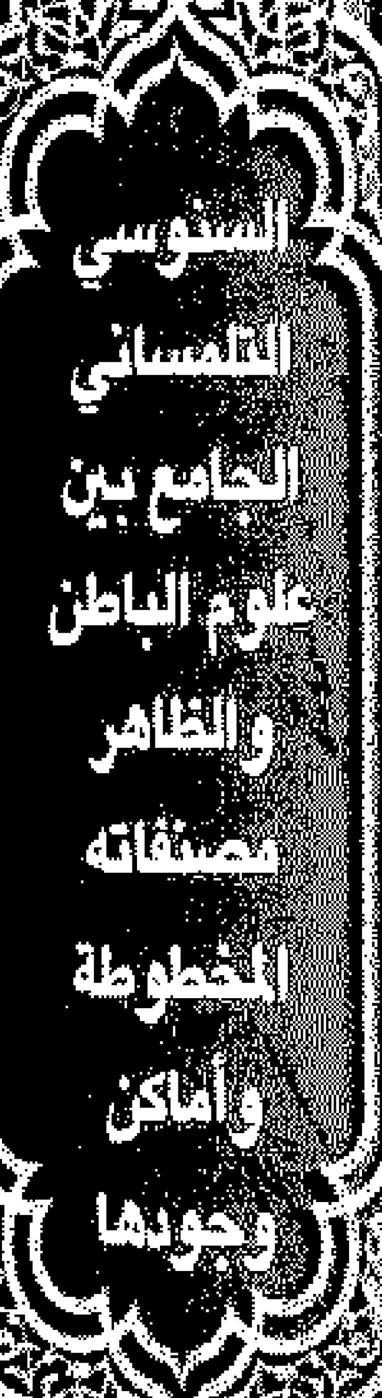
قد يكون جزءا من الفتاوى أو قطعة منها.

منه نسخة في مكتبة الخزانة الناصرية بتمكروت: ٢٠٨٨.

١٨ - الدر المنظوم في شرح مقدمة ابن آجروم:

يشرح فيه المقدمة الأجرومية في النحو.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢١، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.



١٩ - **رسالة إلى إبراهيم بن هلال السجلماسي (- ٩٠٣هـ):**

منه نسخة في مكتبة علال الفاسي: ١٢٩/١٤٥١.

٢٠ - **رسالة إلى سلطان وقته محمد بن يوسف:**

منه نسخة في مكتبة علال الفاسي: ٦٨٤/٢٢٢٤.

٢١ - **رسالة تعزية:**

منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ١٤٩٩.

٢٢ - **رسالة فيما يجب على المكلف اعتقاده:**

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ١٤٦١

٢٣ - **شرح أبيات في التصوف(٢٩):**

ذكر له في المواهب القدسية، الورقة: ١٦٦ - ١٦٨، وأورد الشرح كاملا، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وبروكلمان في الذيل: ٣٥٦/٢، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسخة في خزانة ابن يوسف بمراكش: ٥٨١.

٢٤ - **شرح أبيات للجنيد(٣٠):**

يشرح فيه ثلاثة أبيات في التصوف.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه ثلاث نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ٥/١٧٣٦/٣٥٨٧د - ١٧٣٦/٣٦٤٧د - ١٧٣٦/٣٦٤٨د، ونسختان في مكتبة علال الفاسي: ١٦٧/٢٠١٢ - ٧١٨/٢٠١٣.

٢٥ - **شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، لم يكمله:**

ذكر في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٢٦ - **شرح أسماء الله الحسنى:**

ذكره له بروكلمان في الملحق: ٣٥٦/٢، وفي نيل الابتهاج: ٣٢٩، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه ثلاث نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ١٦٧٠/١٢٤٤د - ١٣٨٨/١٢٤٥د - ١٨٦٣/٣٠٣٥د، ونسخة في مكتبة خزانة ابن يوسف بمراكش: ٥٨١.

٢٧ - **شرح أم البراهين:**

يشرح فيه العقيدة الصغرى، المسماة بأم البراهين، أو بعقيدة التوحيد.

ذكر له في شجرة النور الزكية: ٢٦٦ وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٥٤٢، وفي الهدية: ٢١٦/٢، وفي المواهب القدسية الورقة: ١١٥.

وهذا الكتاب مطبوع مع حاشية الفاسي، وحاشية الدسوقي.

منه سبع نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ١١٤٩ مصورة عن نسخة مركز فاس ١٩ - ٩٣٧/٢٦٤٨د - ٢٠٥٩/٣٠٢٥د - ١٣٦/٥٠٠د - ٩٣٧/٩٨٠د - ١٠٥٤/٩٨١ - ٢١٦٥/٣٠٢٥، وأربع نسخ في مكتبة خزانة القرويين بالمغرب: ١٣٨٣ - ١٣٨٤ - ١٠٤٧ - ١٠٥٦، ونسخة في مكتبة خزانة دار الكتب الناصرية بتمكروت: ١٤٦١، ونسختان في مكتبة خزانة ابن يوسف: ٥٤٠، ٣٤٥ ونسختان في زاوية تنغملت، بإقليم بني ملال في المغرب: ٥٧ - ١٥٢، ونسخة في مكتبة دار الكتب الظاهرية: ٢٢٩٧، وتسع نسخ في مكتبة جامعة الملك سعود: ٣ - ٢٨٦٥ - ٢٥٠٩ - ٣٥٢٧

- ٢١١٣ - ٢٤٨٦ - ٤١٤٣ - ٢٤٢٢ - ٢٢٢٩، وخمس نسخ في مكتبة الأوقاف ببغداد: ٤٨٩٨ - ٤٢٥٦ - ٩٨٧٠ - ٩٨١٧ - ٧١٤٥، وأربع عشرة نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ١١٧١ - ١١٧١ - ١٢٥٨ - ٤١٦٧ - ٤٠٧٤ - ٤٠٩٣ - ٤٧١٢ - ١٤٨١ - ٣٥٨٠ - ٣١٢٥ - ١٣٩٩ - ٩٠٨ - ١٧١ - ٧٤٣١ ونسخة في مكتبة ستراسبورغ في فرنسا: ١٠٨.

وفي مركز جمعة الماجد بدبي مصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ١١٤٩ على الفيلم: ٣٠٩٣، ومصورة عن نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ٢٦٤٨/٩٣٧د على الفيلم: ٣٠٩٦، ومصورة عن نسخة دار الكتب الناصرية بتمكروت، على الفيلم: ٢٧٤٨، ونسخة خطية: ١٦٣٦.

٢٨ - شرح إيساغوجي في المنطق، للبرهان البقاعي:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الملحق: ٢/٣٥٦.

منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٤١٥٧.

٢٩ - شرح بغية الطلاب في علم الاسطرلاب:

وهي منظومة نظمها الحباك، محمد بن أحمد بن أبي يحيى التلمساني (- ٨٦٧هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠.

منه أربع نسخ في الخزانة الحسنية بالرباط: ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢، ونسخة في الخزانة العلمية الصبيحية بسلا: ١٥٩، ونسخة في خزانة القرويين: ١٥٩٧، ونسخة في المكتبة الناصرية: ٢٧١٨، وثلاث نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٤٥٢٧ - ١٣٩٥ - ١٠٠١، ونسختان في مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت: ٩٨٦ - ٩٨٧.

٣٠ - شرح بيتين في التصوف[٣١]:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٦٥ - ١٦٦، وأورد النص فيه كاملا.

٣١ - شرح تأليف في التوحيد:

منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٧٩٢.

٣٢ - شرح الجمل في مختصر نهاية الأمل، في المنطق:

يشرح فيه كتاب (الجمل) للخونجي، محمد بن ناماور بن عبدالملك (- ٦٤٦هـ)، الذي اختصر به كتاب (نهاية الأمل)، لابن مرزوق التلمساني (- ٨٤٢هـ).

ذكر له في نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وفي المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وبروكلمان في الذيل:٢/٣٥٥.

٣٣ - شرح جواهر العلوم:

يشرح فيه كتاب جواهر العلوم في الكلام، لعضد الدين الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار (- ٧٥٦هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢١، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٧، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٣٤ - شرح حديث التسبيح:

يشرح فيه الحديث: سبحان الله والحمد لله..

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٦، وفي البستان: ٥٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسختان في الخزانة العامة في الرباط: ٤٧٤ك - ٢١٣٥/٧٢٤٨ حسنية، ومنهما نسخة مصورة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث،

الأولى على الفيلم ٢٩٧١، والثانية على الفيلم ٣٢٩٥، ونسخة في مكتبة علال الفاسي: ٣٧٧/٢٠١٨ع.

٣٥ - **شرح الشاطبية:**

يشرح فيه منظومة حرز الأماني ووجه التهاني، في القراءات، للشاطبي، القاسم بن فيره (- ٥٩٠هـ)، لكنه لم يكمله.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات: ١٦٣.

٣٦ - **شرح صحيح البخاري:**

لم يكمله، وصل فيه إلى باب: (من استبرأ لدينه).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وبروكلمان في الذيل: ٣٥٦/٢.

٣٧ - **شرح العقيدة صغرى الصغرى:**

ذكر له في البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

مطبوع في مصر سنة ١٢٨٢هـ، وسنة ١٣٠٤هـ. (سركيس: ١٠٥٨).

منه ثلاث نسخ في الخزانة العامة بالرباط: ٢١٦٥/٣٠٢٧د - ٦٠٣/٩٨٢د - ١٠٥٤/٩٨٣د، ونسخة في زاوية تنغملت: ٧٢٠، وردت في الفهرس بعنوان شرح مختصر العقيدة، وثلاث نسخ في الخزانة الناصرية: ١٥٤٣ - ١٨٤٢ - ٢٠٣٨، وسبع نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ١٠٦٢ - ١١٠١ - ١١٥٦ - ١٧١ - ١٦٠٧ - ٤٥٣٩ - ١٦٦٩، ونسخة في جامعة الملك سعود: ١٧٩١.

٣٨ - **شرح العقيدة الوسطى:**

ذكر له في نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٥٤٢، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسخة في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ٢١٢٣/٣٠٢٨د، وخمس نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ١٩٧ - ١٢٣٤ - ١٢٥٤ - ٤٠١٥ - ٤٨١٣، ونسختان في مكتبة جامعة الملك سعود: ١٢٠٧ - ١٧٨٨، ونسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد: ٩٧٦٠، ونسخة في مكتبة مركز جمعة الماجد: ٥٤٢٦.

٣٩ - **شرح على مسائل ابن جماعة:**

منه نسخة في زاوية تنغملت: ٦٣٤

٤٠ - **شرح كتاب لبعض المشارقة على نهج طوالع البيضاوي:**

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢١

٤١ - **شرح كلمتي الشهادة:**

ذكره له بروكلمان في الذيل: ٣٥٦/٢

٤٢ - **شرح المختصر الشامل في التوحيد:**

لم يكمله. يشرح فيه كتاب المختصر الشامل لابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي، التونسي، أبو عبدالله (- ٨٠٣هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسخة في الخزانة الملكية الحسنية: ٢٧٧٢.

٤٣ - **شرح المختصر في علم المنطق:**

يشرح فيه كتابه المختصر في علم المنطق، مطبوع طباعة حجر في فاس.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي شجرة النور الزكية: ٢٦٦، وبروكلمان في الذيل: ٣٥٥/٢، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه ثماني نسخ في الخزانة العامة بالرباط: ٢٣٧٤ - ٢٣٧٥ - ٢١٤٣/د - ٢١٤٣/٣١٣٠د -

٢٤٩/٤٢٧د – ١٠٦٦د – ١٠٧٢د – ١٠٦٦/٢٣٧٤، ونسخة في الخزانة العلمية بسلا: ٢٥٠، وأربع نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٨٥٠ – ٩٣٣ – ٢٥٦٦ – ٤٠٠٤، ونسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق: ٤٨٧٢، ويوجد عنها نسخة مصورة على ميكروفيلم، في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الفيلم: ١٢٢١، ونسختان في المكتبة الوطنية بباريس: ٢٤٠٠ – ٢٥٠٢، وعشر نسخ في الخزانة الناصرية: ١٤٦٦ – ١٤٦٦ – ١٦٣٦ – ١٩٢٩ – ٢١٦٤ – ٢١٦٤ – ٢٠٨٣ – ٢٠٨٥ – ٢٣٢٠ – ٢٥٦٥، ونسخة في المكتبات الوقفية في حلب: ٢١٦، ونسخة في المكتبة البديرية في القدس: ٥٧١، ونسخة في مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت: ٨٢٠.

٤٤ - شرح مختصر في علم المنطق لمؤلف مصري:

منه نسخة في الخزانة الملكية الحسنية: ٩١٠٨.

٤٥ - شرح المدونة:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠.

٤٦ - شرح مرشدة الطالب إلى أسنى المطالب:

يشرح فيه مرشدة الطالب إلى أسنى المطالب، في الحساب، لابن الهائم المقدسي، أحمد بن محمد ابن عماد، شهاب الدين، أبو العباس (– ٨١٥هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٥.

٤٧ - شرح مشكلات في آخر صحيح البخاري:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٤٨ - شرح المقدمات المبينة للعقائد:

ذكر له في نيل الابتهاج: ٣٢٨، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط: ٢٢٠٢/٣٠٣٠د، ونسخة في الخزانة العلمية الصبيحية بسلا: ٢١٣ وعشر نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٩٦ – ٩٩١ – ١٠٤٥ – ١٢٥٨ – ١٦٤٢ – ١٦٦٩ – ٣٠٢٠ – ٣٨٤١ – ٤٠١٦ – ٤٠٦٩، ونسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق: ٤٨٧٢ عام، وعنها نسخة مصورة على ميكروفيلم، في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث الفيلم ١٢٢١، ونسخة في المكتبة الوطنية بباريس: ٤٥٨٣، ونسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد: ١٣٧٨٢، ونسختان في الخزانة الناصرية: ٢٠٥٣ – ١٨٤٢، ونسخة في المكتبة البديرية بالقدس: ١٢٣.

٤٩ - شرح مقدمة الجبر والمقابلة:

يشرح فيه منظومة الياسمينية، لابن الياسمين، عبدالله بن محمد بن حجاج (– ٦٠١هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٥٠ - شرح المقدمة المبينة للعقيدة الصغرى:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٦

منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ١٤٣٢، وخمس نسخ في الخزانة الناصرية: ١٧٨١ – ١٧٩٩ – ١٤٦٨ – ١٧١٦ – ٢٥٧١ – ٢٧٣١، ونسخة في مكتبة جامعة برنستون، مجموعة جاريت: ١٥٠٠.

٥١ - شرح واسطة السلوك:

يشرح فيه منظومة في التصوف(٣١)، نظمها الحوضي، محمد بن عبدالرحمن (– ٩١٠هـ).

ذكر له في نيل الابتهاج: ٣٢٩، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٥.

منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط: ٢٠٧٦/٣٠٣١د، ونسخة في خزانة القرويين: ١٣٧٤، وأربع نسخ في الخزانة الناصرية: ١٥٣٢ - ١٥٥٤ - ١٦٧٢ - ٢٨٩٥.

٥٢ - شرح الوغليسية:

يشرح فيه المقدمة الوغليسية في الفقه، المعنونة بعمدة البيان في معرفة فرائض الأعيان، للوغليسي، عبدالرحمن بن أحمد البجائي (-٧٨٦هـ)، لكنه لم يكمله.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٥٣ - العقد الفريد في حل مشكلات التوحيد:

يشرح فيه منظومة لامية للجزائري، أحمد بن عبدالله الجزائري الزواوي (٨٨٤هـ) المسماة: كفاية المريد(٣٢). ولهذا الشرح عنوان آخر هو: المنهج السديد في شرح كفاية المريد.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٦، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وفي الكشف: ٢/ ١٥٣٩، ١٥٠١ - وفي الإيضاح: ٢/١٠٩، وفي الهدية: ٢/٢١٦، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه ثلاث نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ٣٠٣٢ - ٣٠٣٣ - ٣٠٣٤، ونسخة في خزانة ابن يوسف: ٥٠، ونسخة في الخزانة الناصرية: ٧١٠، ونسختان في المكتبة الوطنية بتونس: ٧٧٨ - ٢٨٨٨،

ونسخة في المكتبة الوطنية بباريس: ١٢٦٨، ونسخة في المكتبة الوطنية بمدريد: C DXILX .

٥٤ - عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد:

وهو ما يعرف بالعقيدة الكبرى، مطبوع سنة ١٣١٧هـ.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٥، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٥، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وفي الكشف: ٢/١١٥٧، وفي الهدية: ٢/٢١٦، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٢.

منه نسخة في خزانة القرويين: ١٣٦٨، ونسخة في خزانة ابن يوسف: ١٧٨، وثلاث عشرة نسخة في الخزانة الناصرية: ١٤٩١ - ١٥٥٤ - ١٦٢٤ أربع نسخ - ٢٠٨٨ ثلاث نسخ - ٢٦٠٠ نسختان - ٢٦٤٥، ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٦٠٦، ونسختان في المكتبة الوطنية بمدريد: CC XXVI - CCC XX .

٥٥ - عقيدة في التوحيد على طريقة المتكلمين:

منه نسخة في خزانة القرويين: ١٣٧٠.

٥٦ - عقيدة فيها دلائل قطعية:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٦.

٥٧ - العقيدة المختصرة:

اختصر به عقيدته الصغرى، أم البراهين، وتعرف بصغرى الصغرى.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٦، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط: ٢٢٣١/٣٠٢٢د، ونسختان في الخزانة الناصرية: ١٨٦٠ - ٢٦٠٠، وأربع نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٣٠٥٤ - ١٣٩٩ - ١٤٧٦ - ٤١٦٧.

٥٨ - العقيدة الوسطى:

ذكر له في نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٥، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٥.

منه أربع نسخ في الخزانة الناصرية: ١٥٤٢ – ١٨٦٠ – ٢٧٤٧ – ١٨٦٠، وست نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٧٧٣ – ٩٠٤ – ٩٩٥ – ٢٤٦٨ – ٣٠٦٠ – ٤٠٧٤، ونسخة في المكتبة الوطنية بمدريد: ٣٢٠.

٥٩ - عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد:

يشرح فيه عقيدته الكبرى، وهو مطبوع سنة ١٢٩٢هـ في المطبعة الوهبية بمصر، وسنة ١٣١٧هـ، في مصر.

ذكر له في الكشف: ٢/١١٥٨، ١١٦٦، وفي الهدية: ٢/٢١٦، وفي المواهب القدسية الورقة: ١١٥، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٥، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٢ – ٣٥٥.

منه ثلاث نسخ في الخزانة العامة بالرباط: ٢٠٩٧/٣٠٢٩د – ٣٩٧/٨٧د – ٦٦٣/١٠٠٢د، وسبع عشرة نسخة في الخزانة الناصرية: ٧٠٧ – ٧٢٤ – ١٤٨٨ – ١٤٨٨ – ١٥٠١ – ١٥٢٣ – ١٥٥٤ – ١٥٦٦ – ١٥٨٣ – ١٦١٧ – ١٦٤٩ – ١٧٠٧ – ١٧٤٢ – ١٧٨١ – ٢٣٢٠ – ٣٠٣٨، ونسختان في خزانة زاوية تنغملت: ٤٧٣ – ٥٧١، ونسخة في خزانة ابن يوسف: ٣٩٦، ونسخة في خزانة القرويين: ١٣٢٦، وتسع نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٣٦٩ – ٩٠٨ – ٩٣٧ – ٣٩٠٦ – ٤١٥٠ – ٤٢٨١ – ٤٤٠٩ – ٤٧٦٧ – ٤٧٨٨، ونسخة في المكتبة الأزهرية: ٨٦٩، ونسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد: ٢٢٣، ونسخة في المكتبة الوطنية بباريس: ٤٥٨٣، ونسختان في المكتبة الوطنية بمدريد: CXLXXIX - CCXCI، ونسخة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث: ٥٦٨٣.

٦٠ - فائدة، أو فصل في السفر:

منه نسخة في المكتبة الوطنية بباريس: ٤/١٢٠٦.

٦١ - فتاوى ووصايا ومواعظ ورسائل وحجب:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢١، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٧.

٦٢ - كتاب الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام:

ذكر له في معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وفي الهدية: ٢/٢١٦، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ١٦٢٧.

٦٣ - مجربات في الطب:

مطبوع في مصر، بمطبعة مصطفى البابي الحلبي، على حاشية كتاب: فتح الملك المجيد المؤلف لنفع العبيد وقمع كل جبار عنيد.

ذكر له في معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه نسختان في الخزانة الحسنية: ١٧٩ – ٨٨٧٠، ونسخة في الخزانة العامة بالرباط: ٨٨/٧٦١، وعنها نسخة مصورة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث الفيلم: ٢١٨٧، ونسخة في مركز أحمد بابا، تنبكتو: ٤٣٦٠ بعنوان الخصائص المباركة والفوائد الجليلة المجربة، ونسخة في مكتبة علال الفاسي: ١٤٩/٢٠٨٤ع بعنوان: فوائد وأسرار وأدعية.

٦٤ - مختصر بغية السالك في أشرف المسالك:

اختصر به كتاب بغية السالك، للمعمم، محمد بن

السنوسي التلمساني الجامع بين علوم الباطن والظاهر مصنفاته المخطوطة وأماكن وجودها

محمد بن أحمد الأنصاري الساحلي المالقي (- ٧٥٤هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٦٥ - مختصر حاشية التفتازاني على الكشاف للزمخشري:

اختصر به الحاشية التي وضعها التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله (- ٧٩٣هـ) على تفسير الكشاف للزمخشري، محمود بن عمر (- ٥٣٨هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٦٦ - مختصر الرعاية لحقوق الله عز وجل:

اختصر به كتاب الرعاية لحقوق الله، للمحاسبي، الحارث بن أسد (-٢٤٣هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٦٧ - مختصر الروض الأنف:

اختصر به كتاب الروض الأنف للسهيلي، عبدالرحمن بن عبدالله (- ٥٨١هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٦٨ - مختصر شرح الزركشي لصحيح البخاري:

اختصر به كتاب التنقيح في شرح الجامع الصحيح، للزركشي، محمد بن بهادر بن عبدالله (- ٧٩٤هـ).

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٥٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٦٩ - مختصر عمدة أهل التوفيق والتسديد:

اختصر به شرحه لعقيدته الكبرى.

ذكر له في الكشف: ٢/١١٥٨.

منه نسخة في الخزانة العلمية الصبيحية بسلا: ٤٨٥، ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٧٤٩٩.

٧٠ - مختصر كتاب في القراءات السبعة:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

٧١ - مختصر في المنطق:

الكتاب مطبوع في مصر سنة ١٢٩٢هـ، مع حاشية الباجوري على شرح السنوسي على مختصره في علم المنطق.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٥، وسركيس: ١٠٥٩.

منه تسع نسخ في مكتبة الخزانة العامة بالرباط: ٢٣٧٣ - ٢١٤٣/٣١٢٧د - ٢٤٩/٤٢٧د - ٣٣٠/٢٣٧٣د - ١٠٦٦/٢٣٧٤د - ١٠٧٢/٢٣٧٥د - ٢٢٩٥/٣١٢٨د - ٢٢٣١/٣١٢٩د - ٢٣٧٢، ونسخة في خزانة القرويين: ١٣٧٠، ونسختان في الخزانة الملكية الحسنية: ٥٨٠٠ - ٣٧٦٥، وثلاث نسخ في الخزانة الناصرية: ١٦٣٦ - ٢٠٨٥ - ١٨٨٠، وثلاث نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٩١١ - ٤٦٧٥ - ٤٧٣٦، ونسخة في المكتبة الوطنية بباريس: ١٠٥٧، ونسخة في المكتبات الوقفية بحلب: ٨٨، عنها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الفيلم رقم: ٩٢٤.

٧٢ - المقدمات في قواعد العقائد:

لعله المقدمات المبينة للعقائد.

منه خمس نسخ في خزانة القرويين: ٧٢٣ -

١٣٨٣ - ١٥٣١ - ١٥٧٤ - ٢/٧٢٣، وأربع نسخ في الخزانة الناصرية: ٢٠٥٣ - ٢٠٥٣ - ١٨٧٦ - ١٨٦٠، وست نسخ في المكتبة الأزهرية: ٢٢٠٥/١١٤ - ٤٤٣٤/٣٢٩ - ٤١١٧٧/٣٢٣٥ زكي - ١١١٥/٤٥ - ٥٨٤٤/٢٣٧ - ١٠٦٦١/٣٢٧، ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٥٠٨.

٧٣ - المقدمة الأصولية في العقائد الدينية:

ذكره له بروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٥.

منه نسخة في المكتبة التيمورية: ١١٣٠، ونسختان في جامعة برنستون، مجموعة جاريت: ٣/٢٠٥٩ - ١/٢٠٦٣، ونسخة في المكتبة الأزهرية: ٣٢٩٣.

٧٤ - المقدمة المبينة للعقيدة الصغرى:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٦، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٥٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ٢٠٨٣.

٧٥ - المقرب المستوفي في شرح فرائض الحوفي:

يشرح فيه فرائض الحوفي، أحمد بن محمد بن خلف الإشبيلي (- ٥٨٠هـ)، قيل ألفه وهو ابن تسعة عشر عامًا.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٤، وفي نيل الابتهاج: ٥٧١، وفي البستان: ٢٤٦، وفي الإيضاح: ٢/٤٤٨، وفي الكشف: ٢/١٢٤٦، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه نسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٣٢٣٠.

٧٦ - مكمل إكمال الإكمال ومقربه على الضعيف ومزيد الحاجة دون المسافات الطوال:

اختصر به شرح الأبي، محمد بن خليفة الوشتاني (- ٨٢٧هـ) الذي أكمل به شرح القاضي عياض بن موسى اليحصبي (-٥٤٤هـ) لصحيح مسلم، المسمى بإكمال المعلم لفوائد كتاب مسلم.

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١١٧، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه نسختان في الخزانة العامة بالرباط: ٢٠٧٣/٢٨٨٣د - ٣٥٠/٤٠د، ونسخة في خزانة القرويين: ١٦٦، ونسخة في الخزانة الناصرية ٧٤٧، وورد العنوان في الفهرس شرح صحيح مسلم. ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ١٧٤٣.

٧٧ - نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير:

ذكر له في الكشف: ٢/١٦٢٦، وفي الإيضاح: ٢/٦٥١، وفي الهدية: ٢/٢١٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، وبروكلمان في الذيل: ٢/٣٥٦.

منه نسخة في الخزانة العامة بالرباط: ١٨٤٥/٣٥٨٨د، ونسختان في الخزانة العلمية الصبيحية بسلا: ٥٢ - ٤٨٤، ونسخة في الخزانة الناصرية: ١٩٥٣، ونسختان في خزانة علال الفاسي: ٧١٨/٢١٦٧ - ٧٥٤/٢١٦٨، ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ١٥٠١، ونسخة في مكتبة كلية الدراسات الشرقية، جامعة بطرسبورغ: ٧٥٧، وعنها صورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الفيلم: ٣٩٠٨.

٧٨ - نظم في الزكاة [٣٣]:

منه نسخة في دار الكتب المصرية: ٥٣٦٦.

٧٩ - نظم في الفرائض [٣٤]:

ذكر له في المواهب القدسية الورقة: ١٢٠، وفي نيل الابتهاج: ٥٧٢، وفي البستان: ٢٤٦، وفي معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣.

هذا ومن الجدير بالذكر أن اجتهادات المفهرسين في المكتبات المختلفة، التي تغص أرففها بالمخطوطات تتفاوت طبقًا لطبيعة المخطوط الذي بين أيديهم، وحالته من حيث إنه تام أو مخروم، أو متأثر بالرطوبة، أو غيرها من الأمراض التي

تصيبه، ونوعية الخط الذي كتب به، ومهارة الناسخ، وغير ذلك مما يؤثر في وصول المفهرس إلى العنوان الصحيح للمخطوط، وإلى مؤلفه، لذلك وجدنا رسائل وكتب للسنوسي في فهارس المكتبات، قد يكون المفهرس وضع لها عنوانًا من اجتهاده؛ لأن المخطوط لم يذكر فيه العنوان، فوضعه تبعًا لموضوعه، وهذا ثبت لهذه الكتب التي وردت في الفهارس، ولم يذكر في الفهرس لا بداية ولا نهاية، وإنما ذكر العنوان فقط.

١ - الرسالة:

منه نسخة في زاوية تنغملت: ١١٩.

٢ - شرح الرسالة:

منه ثلاث نسخ في زاوية تنغملت: ٧٤٥ – ٧٣٢ – ٧٢٨.

٣ - شرح العقيدة السنوسية:

لا ندري أي عقيدة من عقائده، الصغرى، أم صغرى الصغرى، أم الوسطى، أم الكبرى، وأغلب الظن أنه شرح الصغرى.

منه تسع نسخ في الخزانة الناصرية: ٣٢٠٣ – ٣٢٠٥ – ٣١١١ – ٢٦٦٢ – ٢٠٨٨ – ١٧٤٢ – ١٦٧٢ – ٣٠٢٣ – ٢٧٥٦، أربع نسخ في المكتبة الوطنية بتونس: ٢٨٠١ – ٣٩٧٣ – ١٤٦٧ – ١١٨٦.

٤ - شرح المقدمة:

لا نعرف أي مقدمة، هل هي المقدمة الأصولية، أو المقدمة المبينة للعقيدة الصغرى.

منه ثلاث نسخ في الخزانة الناصرية: ١٥١٩ – ١٥١٩ – ١٥٣٢، ونسخة أخرى: ١٩٧٥، بعنوان شرح المقدمة السنوسية.

٥ - عقيدة:

منه نسختان في الخزانة الناصرية: ٣٠٥٠ – ٢٦٤٠.

٦ - عقيدة الحفيدة:

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ٢٦٠٠.

٧ - العقيدة السنوسية:

منه اثنتا عشرة نسخة في الخزانة الناصرية: ١٥٧٩ – ٣٢٠٣ – ٣٠١٧ – ٣٠١٧ – ٣٠٠٣ – ٢٦٥٠ – ٢٦٤٥ – ٢٦٤٥ – ٢٧٤٦ – ٢٩٩٧ – ٢٩٩٧ – ٢٧٥٧، ونسخة في المكتبة الوطنية بتونس: ٢١٥٥، ونسختان في خزانة ابن يوسف: ٣٠٧، ١/٢٠٥.

٨ - العقيدة الصغرى للنساء:

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ١٩٤٩.

٩ - عقيدة في التوحيد:

لعلها عقيدة في التوحيد على طريقة المتكلمين، أو عقيدة فيها دلائل قطعية.

منه ثلاث نسخ في الخزانة الناصرية، ضمن المجموع: ٢٧٤٧.

١٠ - متن السنوسية:

لعله العقيدة الصغرى، أم البراهين، أو إحدى عقائده الأخرى.

منه نسخة في خزانة زاوية تنغملت: ٦٩٥.

١١ - مختصر من عقائد التوحيد:

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ١٨٤٢

١٢ - مقدمة صغرى الصغرى:

منه نسخة في الخزانة الناصرية: ٢٥٩٧

هذا ما تمكنا من الوقوف عليه من مصنفاته، في الكتب التي ترجمت له، وفي فهارس المخطوطات التي بين أيدينا. فنرجو من الله أن نكون قد وفقنا في نفض جزء كبير من غبار الزمن المتراكم، عن جزء من تراثنا، وأن نكون قد أزحنا الستار عن المجموعة الكاملة من مؤلفات الإمام السنوسي.

الحواشي

١ – ترجم له في: تعريف الخلف برجال السلف: ١/١٧٩، نيل الابتهاج: ٥٦٣، طبقات الحضيكي: ١/٢٢٤، البستان: ٢٣٧، فهرس الفهارس: ٢/٢٥٢، بروكلمان: ٢/٢٢٥، الذيل: ٢/٢٥٥، الأعلام: ٧/١٥٤، معجم المطبوعات المغربية: ١٦٣، معجم المطبوعات العربية والمعربة: ١/١٠٥٨، معجم المؤلفين: ١٢/١٣٢، المواهب القدسية في المناقب السنوسية، مخطوط، مختصره المفاتيح القدسية، مخطوط، شجرة النور الزكية: ٢٦٦، دوحة الناشر: ١٢١.

٢ – اعتمدنا في ترجمته على كتاب نيل الابتهاج: ٥٦٣ – ٥٧٢، ناقلاً عن كتاب المواهب القدسية في المناقب السنوسية، وقد رأينا أن الكتب التي ترجمت له اعتمدت عليه.

٣ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢٣٧.

٤ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢٩٥، وفي الضوء اللامع: ١/٢٠١، وفي نيل الابتهاج: ٦١٥

٥ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في: البستان: ٢٣٧، وفي أعلام الجزائر: ٢٦٤، وفي نيل الابتهاج: ٥٥٣.

٦ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢٣٧، وفي شجرة النور الزكية: ٢٦٤، وفي نيل الابتهاج: ٥٥٢.

٧ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٣٠٤، وفي نيل الابتهاج: ٦٣٠.

٨ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢١٩، وفي أخبار مكناس: ٣/٥٩٤، وفي نيل الابتهاج: ٥٤٣.

٩ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢٢٣، وفي نيل الابتهاج: ٥٤٧، وفي الضوء اللامع: ٧/٢٧٨.

١٠ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢٨، وفي درة الحجال: ١/١٩٤، وفي نيل الابتهاج: ٥٩.

١١ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ١٣٩، وفي شجرة النور الزكية: ٢٦٦، وفي نيل الابتهاج: ٣٤١.

١٢ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ٢٢٠، وفي شجرة النور الزكية: ٢٦٢، وفي نيل الابتهاج: ٥٤٣.

١٣ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ١٥٢، وفي نيل الابتهاج: ٣٧١.

١٤ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في الضوء اللامع: ٤/١٥٢، وفي شجرة النور الزكية: ٢٦٥.

١٥ – نيل الابتهاج: ٥٦٤، البستان: ٢٣٨، ترجمته في البستان: ١٤١.

١٦ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٧، ترجمته في البستان: ٢٥١.

١٧ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٧، ترجمته في البستان: ٧١.

١٨ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٧، ترجمته في البستان: ٢٥٩.

١٩ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٧، ترجمته في البستان: ٣٠٥.

٢٠ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٧، ترجمته في البستان: ٨.

٢١ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٨، ترجمته في البستان: ٢٧١.

٢٢ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٨، ترجمته في البستان: ٦٤.

٢٣ – نيل الابتهاج: ٥٢٤، البستان: ٢٤٨

٢٤ – نيل الابتهاج: ٥٢٤، البستان: ٢٣٧.

٢٥ – نيل الابتهاج: ٥٧٢، البستان: ٢٤٧، ترجمته في البستان: ٢٥٩.

٢٦ – البستان: ٢٥، ترجمته في البستان: ٢٢٥.

٢٧ – البستان: ٢٣.

٢٨ – في الخزانة العامة بالرباط: ٢٧١، عنها نسخة مصورة على ميكروفيلم، في مركز جمعة الماجد على الفيلم رقم: ٣٠٦٢، نسبت في ورقة العنوان وفي الورقة الأولى قبل الحمدلة، للمتوني قاسم ابن يحيى بن أحمد أبو الفضل.

٢٩ – نسبت الأبيات للألبيري، ونسبت لابن التلمساني.

٣٠ – ونسبت هذه الأبيات لابن عربي، والأبيات أوردها ابن عجيبة في كتابه: (إيقاظ الهمم في شرح الحكم) نقلاً عن الطبقات الشعرانية في ترجمة أبي المواهب.

٣١ - يشرح فيه البيتين:

إن شمس النهار تغيب بليل
وشمس القلوب ليس تغيب
طلعت شمس من أحب بليل
فاستضاء وما لها غروب

٣٢ - مطلع هذه اللامية:

الحمد لله وهو الواحد الأزلي
سبحانه جل عن شبه وعن مثل

٣٣ - أوله:

الحمد لله على ما أنعما
وفضلاً وصلى ربنا وسلما

٣٤ - أوله:

الحمد للمميت ثم الباعث
الوارث الأرض خير وارث

المصادر والمراجع

بروكلمان : كارل.

- تاريخ الأدب العربي، ليدن، بريل - ١٩٣٧م.
- ذيل تاريخ الأدب العربي، ليدن، بريل - ١٩٤٣م.

البغدادي : إسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي.

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

التنبكتي : أحمد بابا بن أحمد التكروري السوداني.

- نيل الابتهاج بتطريز الديباج. منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا.

الجبوري : عبدالله.

- فهرس مكتبة الأوقاف ببغداد، رئاسة ديوان الأوقاف، مطبعة الإرشاد، بغداد - العراق، ١٩٧٤م.

حاجي خليفة : مصطفى بن عبدالله الملا كاتب الجلبي.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الريان : خالد أحمد، عبدالقادر : عبدالقادر أحمد.

- المنتقى من مخطوطات جامعة بطرسبرغ، منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي - الإمارات العربية المتحدة، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

الخيمي : صلاح محمد.

- فهرس مخطوطات الظاهرية، الطب، ج ٢، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق - سوريا، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

دوسلان : لوبارون.

- فهرس المخطوطات العربية، ستراسبورغ، فرنسا.

الزركلي : خير الدين.

- الأعلام، ط ٩، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ١٩٩٠م.

سركيس : يوسف إليان.

- معجم المطبوعات العربية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، د. ت.

ابن سودة المري : عبدالسلام بن عبدالقادر.

- دليل مؤرخي المغرب، ط ٢، دار الكتاب، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٦٥م.

علوش : ي. س، الرجراجي : عبدالله.

- فهرس المخطوطات العربية، الخزانة العامة بالرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة التومي، الرباط - المغرب، ١٩٧٣م.
- فهرس المخطوطات العربية، الخزانة العامة بالرباط، مطبوعات معهد الأبحاث العليا، المكتبة الشرقية والأمريكية، باريس - فرنسا، ١٩٥٤م.

عمادة شؤون المكتبات : قسم المخطوطات.

- فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود، مطابع جامعة الملك سعود، ١٩٨٢.

غيسك : أدم.

- فهرس المخطوطات العربية في جامعة لندن. مكتبة معهد الدراسات الشرقية والافريقية، ١٩٨١م.

الفاسي : محمد العابد.

- فهرس خزانة القرويين، ط ١، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

اكتشاف موقع الزاوية المتوكلية بظاهر مدينة فاس

الأستاذ الدكتور
عبد الهادي التازي
الرباط - المغرب

اكتشاف موقع الزاوية المتوكلية بظاهر مدينة فاس

إلى جانب حرصهم على أن يظلوا حاضرين على الصعيد الدولي ، سواء في الميدان العسكري برًا وبحرًا ، أو في الميدان القانوني عندما كانوا يواكبون ، بل يزاحمون ، الاجتهادات ذات الصلة بقضايا السلام بين الدول الأوربية في منطقة البحر المتوسط ، أو في الميدان الفكري والإبداع ، أو على صعيد عالم الإسلام ، عندما كانوا يمدون أيديهم إلى القادة في المشرق من أجل مجتمع ٍقوي متكامل متواصل...

إلى جانب كل ذلك وجدنا بني مرين يولون اهتمامهم لتأثيث البلاد بطائفة من المنشآت والمؤسسات الحضارية ، التي ظل معظمها - لحسن الحظ - قائمًا إلى الآن شاهدا بما كانوا يطمحون للوصول إليه في الأمد البعيد.

وسوف لا أتحدث هنا عن رجالِ دولتهم كلهم، وعمّا تركه سلاطينهم جميعًا من الآثار، ولكني سأقصر هذا الحديث على مَلِكٍ واحد من أولئك، هو السلطان أبو عنان، الذي لم يتجاوز حكمه للمغرب أكثر من تسعة أعوام وتسعة أشهر على ما يذكره ابن الأحمر(١)، وسأقتصر في النهاية على منشأة واحدة من جميع تلك المنشآت من التي شهدتها عاصمتهم مدينة فاس، وأعني بها الزاوية المتوكلية المنعوتة بالعظمى، التي كانت تقع بظاهر المدينة.

لقد خَلَفَ السلطان أبو عنان والده في ظروفٍ أقر المهتمون بتاريخ المغرب الكبير قلقها واضطرابها وتلاحق أحداثها، فلقد كان والده أبو

الحسن في مهمته بتونس، يحاول استرجاع الوحدة بين أقطار المغارب الثلاثة: الأقصى والأوسط والأدنى. وهناك شاعت وفاته حيث رأينا ولده أبا عنان وخليفته بتلمسان يعلن نفسه سلطانًا على البلاد... ولسنا هنا بصدد التحقيق في أمر «تنازل» الوالد لولده اختيارًا أو اضطرارًا، فذلك أمرٌ يهم المشتغلين بالقضية الأزلية المتمثلة في التنافس على السلطة، ولكن الذي يهمنا أن السلطان أبا عنان استقر على كرسي الحكم بصفةٍ نهائية عام ٧٥٢هـ = ١٣٥١م بعد أن شيّع جنازة والده من مدينة مراكش إلى مقبرة شالة بضاحية مدينة الرباط، حيث كان ابن بطوطة ضمن الركب الملكي...

فماذا عن المنشآت المعمارية للسلطان أبي عنان في مختلف جهات المغرب الكبير، وبخاصة المنشآت بالمغرب الأقصى، وبصفةٍ أخصّ في مدينة فاس، التي كان أبو عنان يفضل المقام فيها على سائر قواعد المغرب.

في جولةٍ سريعة عبر المؤلفات التي بين أيدينا، والتي اهتمت بالسلطان أبي عنان، نرى أن هذا الملك العظيم يقوم بإنشاء عددٍ من المستشفيات وبتعيين الأطباء لمعالجة المرضى[٢]، وبعددٍ من المدارس والزوايا على نحو ما نقرؤه عند ابن جزي (ت ٧٥٧هـ) في «تهذيبه»: «أمر السلطان أبو عنان بعمارة الزوايا في جميع بلاده؛ لإطعام الطعام للوارد والصادر، وقد جعل التصدق على المساكين بالطعام يوميًا...»، وعلى نحو ما ورد في أرجوزة «رقم الحلل في تاريخ الدول» للسان الدين ابن الخطيب، المتوفى سنة ٧٧٦هـ عندما قال:

وخلُصَ الأمرُ لكفّ فارسٍ

باني الزوايا الكُثر والمدارس

وإذا كان معنى المدرسة واضحًا بالنسبة إلينا، فإن الزاوية تعني في اصطلاح بني مرين مؤسساتٍ ومراكز اجتماعية معدّة لإرفاق الواردين على نحو ما نقلنا عن ابن جزي.

لقد كان من تلك الزوايا زاوية في سبتة، قال عنها الأنصاري في اختصار الأخبار: إنها الزاوية الكبرى خارج باب فاس من سبتة، وأعدها لمن اضطر للمبيت بها من التجار وغيرهم... ملوكية البناء، كثيرة الزخرفة، متعددة المساكن... وصومعتها من أبدع الصوامع... وكان منها في سلا زاوية النسّاك، التي توجد خارج باب فاس من سلا، والتي وصفها ابن الخطيب «بالبستان». وقد نقش على بابها الغربي «أمر بهذه الزاوية... أبو عنان... فرغ من بنائها عام سبعة وخمسين وسبعمائة»، كما كان مما نقش على الباب: «سارعوا إلى مغفرةٍ من ربكم»[٣].

ولكن حديثنا هذا سيتركز على زاويةٍ واحدة من تلك الزوايا، **هي المتوكلية**[٤]، التي وقع التنويه بعمارتها أول الأمر عام ٧٥٦هـ = ١٣٥٥م في رحلة ابن بطوطة، عندما قال عنها في السفر الأول: «لا نظير لها في المعمور في إتقان الوضع، وحسن البناء، والنقش في الجصّ، حيث لا يقدر أهل المشرق على مثله»، ثم عندما نعتها في السفر الأخير بالعظمى، وقال: «إنها تقع خارج فاس، وأبدع زاوية رأيتها في المشرق زاوية سرياقص التي بناها الملك الناصر، وهذه أبدع منها وأشدّ إحكامًا وإتقانًا»[٥].

ولا بدّ من أن نضيف إلى نثر ابن بطوطة نظمًا قاله زميله وناسخ رحلته ابن جزي، وأورده المقري في (نفح الطيب) وفي (أزهار الرياض):

هي ملجأ للواردين ومورد

لابن السبيل وكلّ ركبٍ ساري

دارٌ على الإحسان شيدت والتقى

فجزاؤها الحسنى وعقبى الدار

هي آثار مولانا الخليفة فارس
أكـرم بـهـا في المجد مـن آثـار

لا زال منصـور الـلـواء مظفرًا
مـاضـي الـعزائم سامـي المقدار

بُنيت على يد عبدهم وخديم با
بـهـم الـعَلِـيّ محمـد بـن جـدار

في عام أربعةٍ وخمسين انقضت
من بعد سبع مئين في الأعصار

وإذ أخصص الحديث عن هذه الزاوية؛ فلأنها خَفِيت على معظم المؤرخين المغاربة، ولأنها التبست التباسًا مطبقًا على سائر المستشرقين في تعليقاتهم على ترجمتهم لرحلة ابن بطوطة، التبست عليهم الزاوية المتوكلية التي توجد خارج فاس بالمدرسة العنانية، التي تقع داخل مدينة فاس، وقد بنيتا معًا في التاريخ نفسه تقريبًا(٥)...

فكل هؤلاء الناشرين ابتداءً من الفرنسيين الأوَّلَـيْـن: ديفريميري Defremery وسانكينيتي Sanguinetti اللذين قاما بترجمة رحلة ابن بطوطة عام ١٨٥٣ – ١٨٥٩ إلى هاميلتون كيب Gibb، إلى من اقتفى أثر هؤلاء مشرقًا ومغربًا، كلهم حسبوا أن الزاوية المتوكلية العظمى يقصد بها المدرسة البوعنانية، التي ينعتها ابن بطوطة بالمدرسة الكبرى، وقد كان مما زاد في تضليل الناس اختفاء آثار هذه الزاوية، موضوع الحديث، اختفاءً منذ زمن لم نستطع تحديده إلا حدسًا وتخمينًا...

لقد عرفت فاس في الفترة الأخيرة لعصر بني مرين أيامًا حزينةً، أثارت انتباه معظم المؤرخين، الذين تناولوا تاريخ دولة بني مرين خاصةً عهد السلطان أبي سعيد (٨٠٠ – ٨١٧هـ = ١٣٩٨ – ١٤١٤م)، هذا العهد الذي كان بمنزلة الريح السموم حيث أتى على المعالم الحضارية والثقافية لبني مرين، خاصةً المعالم التي أقيمت في إقليم فاس. وهكذا عصفت الفتن الطاحنة التي سببت الخراب والدمار لمملكة فاس.

وقد أشار الحسن الوزان (ليون الإفريقي)، في عددٍ من مقاطع كتابه (وصف إفريقيا)، إلى آثار هذه الفترة. وإذا ما عرفنا أنه كان يعاصر هذه المرحلة تقريبًا، عرفنا إذًا مدى أهمية إفادته، التي كانت تعزو ذلك لتدخل مملكة غرناطة في الشؤون الداخلية لمملكة المغرب. لقد قال – وهو يتحدث عما كان أنشأه السلطان أبو الحسن من معالم حضارية:

«وفي أيام الملك أبي سعيد حدث أن كان أحد أعمامه، ويسمى السعيد، أسيرًا عند ملك غرناطة، وقد توسل السعيد هذا إلى السلطان أبي سعيد بأن يستجيب لطلبٍ تقدم به ملك غرناطة (عدم الانصياع إلى أهل جبل طارق في أن ينضموا للإيالة المغربية)، ولما رفض أبو سعيد هذا الطلب، عمل ملك غرناطة على تحريك العم السعيد على رأس قواتٍ كبيرة بنفقاتٍ حربية باهظة؛ ليحارب ملك فاس، ويقضي عليه، وهكذا حاصر السعيدُ العاصمةَ فاس بمساعدة بعض الأعراب، ودام الحصار سبعة أعوامٍ، تمّ في أثنائها تخريب المنشآت...»

وفي معرض حديث الحسن الوزان أيضًا عن بعض المؤسسات الحضارية الموجودة بمدينة فاس خاصةً التي توجد خارج أبواب المدينة، قال:

«وكانت هذه المؤسسات غنيةً جدا إلا أنه في أيام حرب السعيد، عندما كان السلطان في أشدّ الحاجة إلى المال، أشاروا عليه ببيع إيراداتها وأملاكها، ولما رفض السكان تفويتَها، تقدم أحد وكلاء الملك، وأفتاه بأن هذه المؤسسات إنما أسست بفضل الصدقات التي قدمها أسلاف الملك الحالي، الذي يوشك أن يفقد مملكته، فيستحسن – والحالة

هذه – بيع تلك الأملاك؛ لصدّ العدو المشترك، حتى إذا وضعت الحرب أوزارها سهل شراؤها من جديد، وهكذا بيعت تلك الأملاك، وتوفي الملك قبل أن يحصل شراء أي عقار من تلك العقارات المفوّتة، وبقيت تلك المؤسسات فقيرةً محرومة تقريبًا من وسائل العمل»(٧)...

هذا، وبالنظر لمعلومةٍ وقفنا عليها في كتاب (أزهار الرياض) تأليف المقّري التلمساني سالف الذكر، الذي نعلم أنه تردّد على مدينة فاس عدة مراتٍ قبل أن يستقر فيها نحوًا من خمسة عشر عامًا إلى أن غادرها إلى المشرق أواخر رمضان ١٠٢٧هـ = سبتمبر ١٦١٨م، هذا المصدر الجليل أورد نظمًا مما قاله أبو عبدالله ابن جزي على ما أسلفنا في الزاوية المتوكلية موضوع الحديث، مُصَدّرًا هذا النظم بكلمةٍ جدّ هامة بالنسبة إلينا حيث قال: «وهو: أي النظم مكتوبٌ عليها إلى قرب هذا التاريخ»(٨). ليت المقري أفصح لنا عن «هذا التاريخ» بالضبط!

وإن هذا «التاريخ» الذي يشير إليه المقري ربما كان هو التاريخ الذي يصادف أيام الصراع المرير بين أبناء السلطان أحمد المنصور الذهبي، ذلك الصراع الذي عرفت فيه فاس على الخصوص المزيد من القلاقل، والمزيد من الإهمال لمنشآتها الحضارية، التي نذكر في صدرها الزاوية المتوكلية، فهل كان المقّري يتحدث عن البقية الباقية من رسومٍ كانت لا تزال على بعض واجهاتِ الزاوية؟!

مهما يكن فإنه بعد الحروب التي عرفتها العاصمة أيام أبي سعيد، وبعد القلاقل التي عاشتها العاصمة أيضًا في أعقاب وفاة المنصور، يبقى أمامنا أن نرجع إلى سببٍ آخر ثالث، يمكن أن يكون وراء اختفاء هذه المعلمة الكبرى من خريطة فاس، ذلك هو زلزالُ لشبونة ١ نوفمبر ١٧٥٥هـ = ٢٦ محرم ١١٦٩م الذي يجوز، بل يحق، للمغاربة أن يسموه أيضًا زلزال المغرب، ولا سيّما بعد أن ظهرت اليوم الشهادات والمذكرات التي كتبها بعض الذين عاشوا ظروف هذا الزلزال، خاصةً بمدينة فاس، وفي صدر هذه المذكرات ما كتبه الأسير السويدي ماركوس بيرك Marcus Berg عام ١٧٥٥م، إضافة إلى الممثلين التجاريين والقناصلة الأجانب، الذين كانوا يقيمون ببعض المدن المغربية كمكناس وسلا والرباط، وإضافةً إلى ما أشارت إليه المصادر المغربية إشاراتٍ خفيفةً بل قاصرة(٩).

أريد القولَ إن الفترات العصيبة التي مرت بها فاس، خاصةً الزلزال الذي ضرب المدينة، حيث أتى على البقية الباقية من الزاوية المتوكلية. وقد حاولت بعد هذا أن أجد للزاوية ذكرًا أو أثرًا في مختلف المظان غير ما قاله الرحالة ابن بطوطة نثرًا، وزميله ابن جزي نظمًا.

وقد كان المصدر الوحيد الذي تحدث عن الزاوية بإسهابٍ في فترة بني مرين هو – لحسن الحظ – ابن الحاج النميري المتوفى بعد عام ٧٧٤هـ = ١٣٧٣م في كتابه (فيض العباب)، الذي سنورد نصه كاملًا، ومصححًا، ومعرفًا بأسمائه الجغرافية، وأعلامه الإنسانية، وذلك عن المخطوطة الفريدة التي توجد لهذا الكتاب في الخزانة الحسنية بالرباط(١٠). فماذا كان عن الزاوية المتوكلية في فيض العباب؟

يذكر ابن الحاج أن أعمال البناء في الزاوية المتوكلية انتهت على إثر عودة السلطان من حركته الجميلة الآثار، وكان ابن الحاج يقصد دون شكّ حركة السلطان أبي عنان الداخلية؛ أي التي قام بها للرباط وسلا في النصف الثاني من عام ٧٥٧هـ = ١٣٥٦م(١١). وهنا نعت ابن الحاج الزاوية بأنها:

- «شيدت على شاطىء الوادي...
- وأنه قام بقبليها جامع جامع...
- وتقابلها بالجوف قبة صعدت في الجو.

- تدور بها أربعة براطيل بديعة الاختراع.
- وقد امتد من الجامع إلى القبة صهريج بديع الطول والعرض...
- وبشاطىء هذا الصهريج أسدان صُنعا من الصفر، يخرج الماء من فوهيهما.
- وفي كل ركنٍ من أركانها بابٌ يشرع إلى دار بديعة البناء...
- الباب الذي بالجوف يشرع إلى دار الوضوء.
- الديار الثلاث إحداها للإمام، والثانية للمؤذن، والثالثة للناظر...
- يتصل بالزاوية دارٌ معدّة للنازلين الواردين...
- تقابلها دارٌ أخرى معدّة للطبخ...
- للزاوية والدارين المتصلتين بها بابٌ عظيم من جهة الشرق، ناظر إلى الحضرة العلية...
- بمقربة من هذا الباب توجد الصومعة التي تزاحم الكواكب...
- يتصل بالزاوية من جهة الغرب والجوف روضٌ أريض...
- وبغربي الزاوية صهريجٌ عميق للماء، في جنباته لعبٌ وتصفيق.
- قامت بإزاء الزاوية سانية بديعة... تزود الفقراء بمائها...
- عُملت على النهر ناعورة؛ لأن السانية قد لا تبالغ في العطية...

كانت هذه الناعورة سامية حازت أعظم البهاء، وفية ضمنت للروض نجاز الوعود، دولابها معظّم عند بني مرين... إذا ذكر له (رأس الماء) أحب دورانها في الرأس... أنشدت مخاطبةً نواعير المصارة[١٢]: وما شرب العشاق إلا بقنتي!

وبعد هذه الإشارات عن الزاوية المتوكلية يذكر ابن الحاج أن السلطان أمرَ بكتب ظهير (مرسوم) يعين فيه أبو عنان جرايات القائمين بالوظائف... ويرتب جملةً من الفقراء الصوفية ليقيموا هناك للذكر... موضحين للضيوف[١٣] الواردين سبلَ الائتلاف... وكذلك تعينت الجرايات للخدم المتزوجات: ليقوموا بتنظيف تلك الديار، وخدمةِ الزوار، وعمل الأطعمة العميمة الإيثار...

ويفيد ابن الحاج أنه هو الذي كتب بخطه تلك الظهائر والمراسم. وبعد أن يقدم لنا ابن الحاج نموذجًا من الشيوخ الواردين والصلحاء القاصدين للزاوية من الذين قام هو بزيارتهم أواخر عام ثمانية وخمسين وسبعمائة من غير أن يستطيع تعرفه أو تعرف شيخه الذي سلك على يديه، يذكر أن هذا الشيخ تشوف لرؤية أمير المؤمنين الذي استدعاه وأنسه[١٤].

ومن المهم أن نعرف - عن طريق ابن الحاج - أن المقدم الذي أسندت إليه مشيخة الزاوية المتوكلية وإمامة جامعها كان السفير المغربي، الذي نقل إلى الديار الشرقية المصحف العظيم، الذي أهداه السلطان أبو الحسن والد أبي عنان إلى بيت المقدس بعد أن أتمه بمدينة فاس عام خمسة وأربعين وسبعمائة...

هذا المصحف الذي كان من أروع المصاحف التي يحتضنها اليوم المتحف الإسلامي للمسجد الأقصى، وقد وقفت عليه يوم الأربعاء ثاني سبتمبر ١٩٥٩هـ = ٢٨ صفر ١٣٩٧م، وكانت جميع أجزائه الثلاثين مكتوبةً على رقّ الغزال وبخطّ العاهل المغربي الذي - على الرغم من مشاغله ومتاعبه - استطاع أن يكون حاضر البال؛ ليكتب بيده زهاء ثمانين ألف كلمة مما اشتمل عليه القرآن الكريم، الأمر الذي يفسر مدى تعلّق المغاربة بالقدس الشريف[١٥].

ويذكر ابن الحاج أن الشيخ أبا عبدالله ابن أبي

مدين لمّا عيّن في منصب مقدم الزاوية رأى أن يشهر أمرها في الآفاق، فاستدعى أهلَ فاس إلى الحضور بجامع القرويين الذي غصّ بالمستجيبين للدعوة فجر يومٍ من أيام الله، حيث برز الشيخ العلامة المفتي أبو الحجاج يوسف بن عمر الأنفاسي، الذي خلف صدى كبيرًا في كتب التاريخ المغربي، والذي كان السلطان أبو عنان قدّمه للإمامة بجامع القرويين سنة خمسين وسبعمائة، فقام بإلقاء خطابٍ أفصحَ فيه بالثناء على أمير المؤمنين بحضور شيوخ الزوايا الأخرى(١٦).

ولما طلع حاجب الشمس خرج الحاضرون في موكبٍ عظيم يضم صدور الشرفاء وأعلام الفقهاء رافعين أصواتهم بالأذكار والدعاء...

ولم يفت ابن الحاج أن يسجل حضور ربات الحجال، المحميات ببيض النصال على حدّ تعبيره.

وقد خرج الموكب إلى ضاحية المدينة عن طريق باب المحروق الذي، كما نعرف، أخذ اسمه هذا ابتداءً من عام ستمائة عندما قام الخليفة الموحدي الناصر بالقضاء على أحد الثوار، الذي ادّعى أنه المهدي الذي ينصر الله به الإسلام، هناك وعلى أعلى الباب علّق رأس الثائر بعد أن أحرق جسده، وكان الباب يحمل اسم باب الشريعة من ذي قبل، وليس صحيحًا أن اسم المحروق أتى بسبب إحراق لسان الدين ابن الخطيب(١٧).

وقد أفضى الجمهور إلى الزاوية التي اشتهر ذكرها في الأقطار والأمصار، حيث تميّز هذا الحفل التدشيني بقصيدةٍ مدح الحسناوي فيها السلطان أبا عنان، وذكر محاسن الزاوية... ونعرف من شيوخ الحسناوي أبا العباس أحمد بن موسى البطرني... كما نذكر من تلامذته ابن الأحمر، وقد توفي سنة خمس وتسعين وسبعمائة.

لقد كان ابن الحاج المصدر الأساس الذي تحدث عن هذا الشاعر، وليته كان يجد من الوقت ما يسمح له بتقديم نماذجَ من إنتاج هذا الشاعر، الذي خلت من آثار شعره المصادر الأدبية التي اهتمت بشعراء فترة بني مرين على ما علمنا(١٨).

وقد انتهى هذا الحفل الكبير بتقديم طيافير الطعام الملوكية، التي أحضرت وعليها المناديل الساطعة البياض، والسباني المرقومة كأنها أزهار الرياض، على حدّ تعبير ابن الحاج، وانفضّ هذا الجمع عن مشهدٍ تهادت البلاد أخباره... واستتبت أمور الزاوية أحسن استتباب... جزى الله مولانا على ذلكم جزاء من أتبع الحسنى بأختها...

خاتمة

ذلكم ملخص المعلومات التي قدمها ابن بطوطة، وابن جزي، وابن الحاج، والمقري عن المؤسسة الحضارية الكبرى، وقد تُقت، وأنا أقوم بتحقيق رحلة ابن بطوطة، إلى أن أحقق غرضين اثنين:

أولاً : إعداد تصميم للزاوية المذكورة من خلال الوصف الذي قدمه إلينا ابن الحاج، وفي هذا الصدد قمت بالاتصال بالمسؤولين في وزارة السكنى والتعمير، وقدمت لهم النص الأدبي لابن الحاج محاولاً أن يصلوا إلى وضع تصميم للمكان، ولم يكن في الاستطاعة إلا أن أكتفي بالتصميم الذي نشرتُه في المجلد الرابع من تحقيقي للرحلة.

ثانيًا : كنت أتوقُ مع هذا إلى تتبّع منعرجات وادي الجوهر خطوةً خطوة بحثًا عن طللٍ أو أثر، فلقد كنت مقتنعًا بأن ذلك الصرح الحضاري الكبير لا يمكن - بعدما عرفنا عنه - أن لا يخلف لَبِنةً أو حجرًا!

وقد شجعني على هذا الأمل ما وقفت عليه في أثناء تحرياتي الأولى من خلال بعض الخرائط، التي وضعتها المصالح الفرنسية لفاس في أثناء العشرينات، حيث وقفت في يسار الخريطة على «شبه تصميم» كتب

بإزائه «دار الضيافة»، وكان غير بعيدٍ عن ضفاف وادي فاس.

وقد قمت بالرحلة إلى فاس للوقوف بنفسي على عين المكان، وظللت أتردد على هذه البقاع كلما سنحت الفرصة لزيارة المدينة أملاً في العثور على عنصرٍ من العناصر يساعدني. وقد أخذت أشعر أخيرًا بأنني أقترب من الوصول إلى الهدف عندما وقفت على بعض الآثار التي كانت غريبةً عن هذه المروج الفسيحة، التي تقع على مقربةٍ من وادي فاس، وهنا قررت الاتصال بالجهات التي يهمها بالدرجة الأولى أمر التراث الوطني، وكان لي ما أردت - والشكر لله - حيث تمت جلساتُ عمل جدّ مفيدة مع السيد وزير الشؤون الثقافية صباح الجمعة ١٩/ ٦/ ١٩٩٨، ومع ولاية فاس، ووكالة إنقاذ المدينة. المهم أن نعرف أن دراسةً جادة تتابع اليوم تمهيدًا لإعادة الحياة إلى هذه المعلمة التاريخية الكبرى...

●●●

الحواشي

١ - روضة النسرين في دولة بني مرين.

٢ - تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار: ٣٤٧/٤، تعليق ١١٥.

٣ - الإتحاف الوجيز.

٤ - المتوكلية نسبةً إلى لقب أبي عنان (المتوكل على الله). انظر: روضة النسرين في دولة بني مرين...

٥ - (352 - AV - 84,1).

٦ - شرع أبو عنان في بناء المدرسة المتوكلية داخل المدينة يوم الاثنين ٢٨ رمضان ٧٥١هـ = نوفمبر ١٣٥٠م، ولم تتم إلا في أواخر شعبان ٧٥٦هـ = سبتمبر ١٣٥٥م على ما جاء في رخامة تحبيسها، بينما شيّدت الزاوية المتوكلية عام ٧٥٤هـ = ١٣٥٣ - ٥٤ كما سجّل في شعر ابن جزي. نفح الطيب: ٥/ ٥٣٢، وأزهار الرياض: ٣/ ١٩٦ - ١٩٧، والاستقصا للناصري: ٣/ ٢٠٦، وجامع القرويين: ١١/ ٣٦٩، التعليق ٢٧.

٧ - وصف إفريقيا ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر: ١١٠ - ٢٠٩ - ٢٢٨.

التاريخ الدبلوماسي للمغرب: ١٥/٧.

٨ - أزهار الرياض في أخبار عياض، الجزء الثالث.

٩ - تحدث عن هذا الزلزال محمد بن الطيب القادري في النصف الثاني من كتابه نشر المثاني: ٢٦٦ عند الكلام عن العام التاسع من العشرة السابعة وابن زيدان: الاتحاف: ٤/٤٦٤، و:

le tremblement de terre de 1755 d'après des Temoignages d'Epoque, Hesp. P.89.

و Description de l'esclavage :Barbaresque dans l'Empire de Fes et au Maroc, P.30.

والتاريخ الدبلوماسي للمغرب: ٩/ ٢٥٤-٢٥٥.

١٠ - تحت رقم ٣٢٦٧ من ورقة ٦٧ إلى ٧٨.

١١ - كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: ٣/ ٢٠٠-٢٠١.

١٢ - يعني بالمصارة منشأة أخرى لبني مرين تبعد قليلاً عن الزاوية المتوكلية، كانت مخصصة لترويض الخيول، وتقع شمال المدينة البيضاء حيث تقع اليوم مقبرة سيدي عمارة، وكانت تحتوي على ثلاث نواعير كما يقول ابن الحاج في فيض العباب عند حديثه عن هذه المنشأة...

١٣ - هناك طرة في بداية النص المخطوط تذكر أن الزاوية تحمل أيضًا اسم (دار الضيفان).

١٤ - لم يكن هذا النموذج كالشيخ ابن عاشر، الذي لم يأذن للسلطان أبي عنان في الاجتماع به بسلا، ولله در القائل:

فقل للملوك الأرض تجهد جَهدها
فذا الملك ملكٌ لا يباع ولا يُهدى!

الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: ٣/ ٢٠٠.

١٥ - أوقاف المغاربة في القدس: ٢٢-٢٣، والتاريخ الدبلوماسي: ٧/ ٢١٨، والقدس والخليل في الرحلات المغربية.

١٦ - يعدّ الشيخ يوسف بن عمر من أكبر رجالات جامع القرويين الذين تركوا لهم صدىً في التاريخ الفكري للمغرب ولفاس على الخصوص، ومن الطريف أن نعرف أن السلطان بعث له في أول خطبة خطبها كسوة سنية... وقال له الرسول: إن السلطان قصد إلى أن يمتاز أهل الخطط من غيرهم، وليعلم الناس بتقديمه لك»، توفي يوم ١٣ شعبان ٧٦١هـ - زهرة الآس للجزناني: ٥٣، ١١٧ ترجمة فرنسية: ١٥٥/٣، وتاريخ القرويين: ٢/ ٤٣٨-٤٩٤.

١٧ - سلوة الأنفاس: ٣/٢٠٧.

١٨ - نيل الابتهاج: ٤٧ نقلاً عن الشيخ إسماعيل بن الأحمر في فهرسته، درة الحجال: ١/ ١٨٣، وسلوة الأنفاس: ٣/ ٢٥٤، وأعلام المغرب العربي: ١/ ١٣٥.

وفيض العباب وإفاضة قراد الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والفرات: ٢٠٦-٢١٨.

المصادر والمراجع

ابن الأحمر : إسماعيل.

- روضة النسرين في دولة بني مرين، تح. عبد الوهاب بن منصور، ط٢. المطبعة الملكية، الرباط، ١٤١١هـ = ١٩٩١م.

ابن بطوطة.

- تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الأسفار، تح. عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

التازي : عبد الهادي.

- أوقاف المغاربة في القدس، مطبعة فضالة المحمدية، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- التاريخ الدبلوماسي للمغرب، مطابع فضالة، المحمدية، ١٩٨٦م.
- القدس والخليل في الرحلات المغربية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

الجزنائي.

- زهرة الآس، طبعة الجزائر، ١٩٢٣م.

الدكالي : ابن علي.

- الإتحاف الوجيز، تح. مصطفى بوشعراء، منشورات الخزانة الصبيحية، سلا - المغرب، ١٤٦٦هـ = ١٩٨٦م.

الفاسي : الحسن بن محمد الوزان.

- وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي، ومحمد الأخضر، ط٢. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٣م.

المقري : شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني.

- أزهار الرياض في أخبار عياض، طبع صندوق إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٨م.

الناصري.

- كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تح. جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٥م.

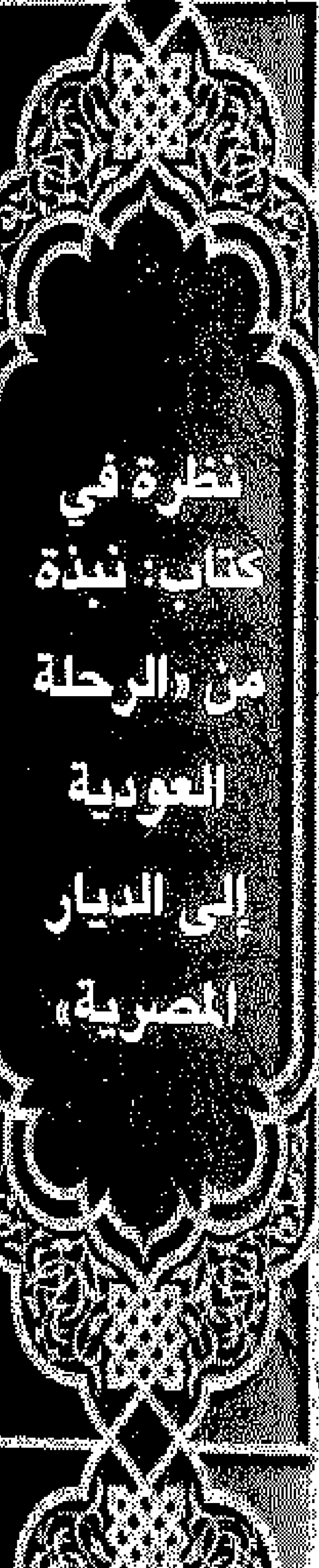
النميري : ابن الحاج.

فيض العباب وإفاضة قراد الآداب، دراسة وإعداد محمد بن شقرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٩٩٠م.

- Magali Morwy: le tremblement de terre de 1755 d'aprés des Temoignages d'Epoque, Hesp 1975.

Marcus Bery:
Description de l'esclavage Barbaresque dans l'Empire de Fes et au Maroc.





نظرة في كتاب:

«نبذة من الرحلة العودية إلى الديار المصرية»

الأستاذ الدكتور: عدنان تكريتي
كلية الطب - جامعة دمشق

لقد عني أهل كل عصر بالمحافظة على سيرتهم وأعمالهم من خلال تدوينها في كتبٍ وأسفار. ومن هذه المدونات ما هو صحيحٌ وتام، ومنها ما يشوبه الغلط، أو يعتريه النقص. ولا أُعدّ مبالغًا إذا قلت إن الكراسة التي نتناولها بالحديث في هذه المقالة من أكمل الوثائق وأوضحها. ولشدّ ما يدهش القارىء حينما يرى الكاتب يفطن إلى ذكر كل ما يتصل بالموضوع الذي طرقه، وهو: نُظُم مدرسة الطب التي أسسها محمد علي في القاهرة.

في سنة ١٢٤٢هـ (١٨٢٦ - ١٨٢٧م) أنشأ محمد علي والي مصر مدرسةً للطب(١)، وأوكل إلى كلوت الفرنسي(٢) طبيبه الخاص الإشراف عليها، وأراد أن تكون العربية لغة التدريس فيها. وهكذا أُسست أول مدرسة للطب في العصر الحديث، تدرّس العلوم الصحية باللغة العربية، وبقيت تعلم بها نحو سبعين عامًا(٣). وفي سنة ١٢٤٧هـ (١٨٣١ - ١٨٣٢م) أرسل محمد علي حملةً إلى بلاد الشام بقيادة ابنه إبراهيم(٤)، واصطحب هذا معه كلوت الذي أقام مدة في دمشق. ومن شدة فخر الطبيب الفرنسي بالمدرسة التي عمل جاهدًا على إرساء قواعدها، جلب معه عددًا من المصنفات الطبية العربية، التي تمّ إنجازها بالقاهرة. والتفّ الأطباء الدمشقيون حول كلوت ليأخذوا عنه ما لم يدركوه من صناعة الطب وفنه، فأطلعهم على الكتب التي اصطحبها معه، فأسرت لبَّهم، ونالت إعجابهم، حتى إن بعضهم طلب إليه أن يرجو والي مصر أن يؤسس مدرسةً في دمشق، صنو مدرسة القاهرة، يعلِّم فيها أطباء أتمّوا علومهم هناك. وكتب كلوت إلى محمد علي يخبره بطلب أطباء دمشق، فكانت الإجابة أن أمر باختيار عشرة أفراد من بلاد الشام لإرسالهم إلى القاهرة: ليتعلموا على نفقة الحكومة

المصرية. وبقيت مدرسة طب القاهرة تستقبل هذا العدد حتى أصبح إسماعيل خديويًا لمصر سنة ١٨٦٣ فجعله خمسة وعشرين.

ومن بين الذين اجتمعوا بكلوت في دمشق الطبيب مصطفى أبو عودة الحكيم، الذي ذهب ابنه الأصغر حسين بعد أكثر من ثلاثة عقود إلى القاهرة، ودرس الطب فيها، وألّف من بين ما ألّف «نبذة من الرحلة العودية إلى الديار المصرية في كيفية الدخول إلى المدرسة الطبية المصرية من الأغراب من الشام» وهي موضوع هذه المقالة.

حياته

هو حسين بن مصطفى عودة، ولد في دمشق وعاش فيها، وقضى أواخر حياته في صيدا وتوفي بها. وقد جاء في «معجم المؤلفين»[٥] أنه توفي سنة ١٣٣١هـ = ١٩١٣م، وله من العمر تسعون عامًا، وذكر الحصني في كتاب «منتخبات التواريخ لدمشق»[٦] أنه عاش تسعين سنة، دون أن يشير إلى تاريخي الولادة والوفاة. وقال صاحب «الأعلام»[٧]: إنه ولد سنة ١٢٥٢هـ - ١٨٣٦م ومات سنة ١٣٣٢هـ = ١٩١٤م، أي إنه عاش ثمانيًا وسبعين سنة ميلادية، أو نحو ثمانين سنة هجرية. أما «معجم المطبوعات العربية والمعربة»[٨] فلم يُشر إلا إلى تاريخ الوفاة وحدده سنة ١٣٣١هـ = ١٩١٣م.

ولئن قبلنا أنه توفي سنة ١٣٣١هـ = ١٩١٣م لشبه إجماعِ المصادر على ذلك، فإننا لا نستطيع أن نقبل عن رضى أنه عاش تسعين عامًا كما ذكر كحالة وتقي الدين، أو نحو ثمانين كما ذكر الزركلي. فلقد أوضح مؤلف «النبذة» نفسه أنه تخرّج في المدرسة سنة ١٢٩١هـ = ١٨٧٣م: وأن مدة الدراسة فيها ست سنوات، أي إنه انتسب إليها عام ١٢٨٥هـ = ١٨٦٨م. فإذا توفي سنة ١٣٣١ عن تسعين عامًا، فهذا يدل على أنه ولد سنة ١٢٤١هـ، ودخل المدرسة الطبية وهو في نحو الرابعة والأربعين من العمر، أو في الثالثة والثلاثين وفق «الأعلام». بيدَ أنه جاء في «النبذة» ذاتها أن من شروط القبول في المدرسة أن يكون عمر الطالب بين خمسة عشر عامًا واثنين وعشرين. فإذا فرضنا أنه دخل المدرسة، وهو في الحد الأعلى لسن القبول، كان مولده سنة ١٢٦٣هـ = ١٨٤٦م؛ أي إنه عاش نحو سبعٍ وستين سنة على أبعد حدّ.

عُرف والده باسم مصطفى عودة الدمشقي، أو بمصطفى أبي عودة الحكيم. و«كان من الأطباء يطبب على الطب القديم بدمشق عند بحرة الدفاقة[٩]، وكان يقصده أهل القرى وبعضٌ من أهل دمشق الفقراء للتداوي والعلاج معًا. وقد أعقب ثلاثة أولادٍ سلكوا مسلكه في الطب، ولازموا خدمة المرضى في مستشفى البيمارستان النوري[١٠]، وهم سعيد وعبد القادر وحسين.. ومات بدمشق سنة ١٢٧٥هـ = ١٨٥٨م»[١١].

ذهب حسين الابن الأصغر إلى القاهرة سنة ١٢٨٥هـ = ١٨٦٧ - ١٨٦٨م بعد وفاة أبيه، ونال شهادة الطب من مدرستها سنة ١٢٩١هـ. وكان خلال دراسته مثال الجدّ والنشاط والسلوك الحسن، انكبّ بشغفٍ على الدراسة والعمل. وقد وصفه أبو الحسن الحسيني في «الجوهرة السنية»[١٢] بأنه «من عائلةٍ كريمة في دمشق الشام مشهورةٍ بفن الطب... سلك في أثناء تلمذته أعظم سلوك، وتخلّق بأخلاق الملوك، ومع كونه محافظًا على دروسه كان حريصًا على الاجتماع بكثيرٍ من الفضلاء والمصريين مع خفة الوطأة وعدم الثقلة...».

مصنفاته

وضع حسين في أثناء حياته عدة مصنفات، أولها فهرسة لكتاب «عمدة المحتاج في علمي الأدوية والعلاج» لأحمد الرشيدي، ويتألف من

مقالات

جزئين، وطبع في بولاق سنة ١٢٨٨هـ، وقد أنجزه خلال دراسته. وله «الدرّة البهية في مآثر الدكتور محمد رضوان»، يعرض فيه حياة هذا الأستاذ ومؤلفاته ومكافحته لوباء الهيضة (الكوليرا) في مصر، وطُبع في المطبعة الكستلية سنة ١٢٩٢هـ. ونشر في مجلة «روضة المدارس»[١٣] «المرشدة العودية في إثبات الكيميا الطبية». كما علّق على عدة مؤلفات، الأول منها «رسائل في الطب الباطني والعلاج» لسالم سالم، والثاني «الطب المحكمي» لإبراهيم حسن، والثالث «الرحلة النيازية إلى البلاد السودانية» لمحمد نيازي، والرابع «حسن الصناعة في فن الزراعة» لأحمد ندى. كما ألّف كتاب «المرشد الأمين في النصيحة في الدين» إضافةً إلى «نبذة من الرحلة العودية إلى الديار المصرية» التي نتعرض لها في هذه الدراسة.

كتاب «النبذة»

تتألف «النبذة» من ثلاث وعشرين صفحة من القطع الصغير، وتمّ طبعها بطريقة الحجر سنة ١٢٩١هـ في القاهرة، وقام بتصحيحها الشيخ سويفي أحمد العدوي. وتعدّ دليلاً جامعيًا لمدرسة الطب في القاهرة، يرى فيها القارئ تاريخ إنشائها، والأسباب التي أتاحت لبعض سكان بلاد الشام الدراسة فيها على نفقة الحكومة المصرية، وشروط الانتساب إليها، والنظم والمناهج المتبعة فيها من مقرراتٍ دراسية ودوامٍ وامتحاناتٍ وعطلاتٍ مدرسية.

لقد اتّبع المؤلف في نبذته أسلوب السجع والزخرف اللغوي، وتكثر فيها الأخطاء النحوية والإملائية، وضعف الصياغة وركاكة الأسلوب، واستعان في كتابته بألفاظ تركية وأعجمية أخرى محرّفة، كانت كلها شائعة التداول في أيامه. كما نهج منهج الإطراء والتفخيم في إنشائه لمن أتى على ذكرهم ولا سيّما الخديوي إسماعيل الذي كُتبت في عهده. ولا بدّ من التنويه إلى أننا آثرنا استبقاء الجمل التي استشهدنا بها من النبذة كما جاءت فيها دون أن نمسّ إملاءها أو لغتها حرصًا على النص الأساسي.

موضوع النبذة

يبدأ الكاتب بذكر سبب تأليف رسالته فيقول: «سألني من لا تسعني مخالفته بأن أخبره عن تراتيب المدرسة الطبية لأجل الدخول بها، فأجبته إلى ذلك، والآن حيث أني أتممت علومي بها، وأرغب أن أجمع له رسالة تنبيء عن جميع تراتيبها بوجهٍ يفهمه كل من اطلع عليه من ابتداء افتتاح المدرسة إلى الآن». ثم يورد تهنئة صاحب مجلة «الجوائب»[١٤] له؛ لاجتيازه بنجاح الامتحان الذي قدمه في الآستانة؛ إذْ كان على كل من حمل شهادة القاهرة أن يقدّم فحصًا عامًا في الآستانة بعد تخرجه، حتى يكتسب حقّ ممارسة الطب في أنحاء الدولة العثمانية. وينتقل بعد ذلك إلى إعطاء لمحة سريعة عن تأسيس المدرسة، فيقول إن خديوي مصر محمد علي «المرجع إلى الديار المصرية جميع ما كان بها في سالف الأزمان من العلوم الطبية والرياضية... ولعلمه أن الإنسان ليس إنسانًا إلا بالعلم...» أصدر أمره سنة ١٢٤٢هـ «لسيادة طبيبه الأول كلوت بيك بإنشاء مدرسة طبية». ويقف عند هذا الحدّ في الحديث عن تأسيس المدرسة، ليأتي مباشرةً إلى مجيء كلوت إلى دمشق فيردف قائلاً: «وفي سنة ١٢٤٧ قد توجه إلى دمشق الشام طبيبه المذكور، وعند حلوله بها أحيا فيها علم الطب كما أحياه بالديار المصرية وبنا الخستخانة[١٥] زيادة عن البيمارستان[١٦]، وأقام بها عدة سنوات». ثم يصف اجتماع عددٍ من أطباء دمشق معه، ومنهم والده وأخوه فيقول: «وكان والدي مصطفى أفندي أبو عودة الحكيم رحمه الله... وأخي، وجملة أطباء وطننا لازموه وانتفعوا بعلمه وعمله، وجلب لهم الكتب المستجدة الطبية». وعلى إثر ذلك «طلبوا

من البيك المذكور أن يستأذن لهم الخديوي بأن يرسل لهم معلمين من الذين تلقّوا الطب عنه من أبناء العرب؛ لأجل تعليم الطب بالشام». فكانت إجابة محمد علي بأن «ينتخب القابل للتعلّم من إسلامٍ وخلافه نحو العشرة أنفار». وقد أنجز كلوت ما أُمر به، وذهب عشرة طلابٍ إلى القاهرة، وحصلوا على الشهادة، وعادوا إلى بلادهم. ويذكر منهم: ياسين الشامي، وحسن الطرابلسي، ومصطفى الموقت، ويوسف من بعبدا؟ وإبراهيم النجار البيروتي. وبقي هذا المنهج متبعًا حتى زمن الخديوي إسماعيل الذي «أصدر أمره وضمّ خمسة عشر تلميذًا، فصار عددهم خمسة وعشرين». ثم يورد نص الأمر الصادر بذلك نقلاً عن مجلة «الجوائب». ومما جاء فيه: «العشرة تلاميذ المرخّص قبولهم من الشوام بهذه المدرسة مجانًا على طرف الحكومة يصير إبلاغهم إلى خمسةٍ وعشرين وإنما لا ينحصر قبولهم في ملّةٍ أو جنسٍ أو ديانة واحدة، بل يعمّ ذلك كل جنسٍ وملّة وديانةٍ من الأغراب(١٧) بدون قيدٍ، وإنما يشترط أن يكونوا من الفقراء والمحتاجين...». ويبدأ الكاتب بعدئذٍ في التحدث عن المدرسة نفسها وعدد سنوات الدراسة فيها فيقول: «ومدة التلمذة ست سنوات متواليات هذا إلى الحكيم، وأما إلى الاجزاجي(١٨) خمس سنوات»، ثم يوضح شروط القبول محددًا العمر والمعارف العلمية والوثائق الضرورية «يلزم على من دخل المدرسة أن يكون حائزًا لهذه الشروط الآتية وهي: أن يكون سنه من خمسة عشر سنة إلى اثنتين وعشرين سنة، ويكون متعلم الخط مع القراءة مع علومٍ ابتدائية، مثل مبادىء هندسة وجغرافية وحساب هندي». ويتابع ليذكر الوثائق اللازمة الواجب إبرازها، والمراحل التي على الطالب أن يتخطاها: ليحصل على منحةٍ توفر له الدراسة والإقامة والطعام وأدوات الكتابة، وأولها: «شهادة من معتمد بلده بأنه فقيرٌ يرغب تعلّم الطب إحسانًا من المراحم الخديوية، فيأتي بها إلى مصر، ويصدق له عليها شيخ الشوام»، ثم يقدمها إلى مدير المدارس المصرية مقرونةً بطلبٍ خطيّ يعرِّف فيه نفسه وبلده ورغبته في دراسة الطب. وحينما تتم الموافقة كان من الواجب على الطالب أن يخضع لفحص مقابلة في المدرسة نفسها؛ لمعرفة ما إذا كان أهلاً للدراسة، فيقول: «ويرسله إلى رئيس المدرسة الطبية لينظر أحواله هل فيه أهلية أم لا». وإذا اجتاز هذه المراحل كلها، وتمّ قبوله، وكانت هناك منحٍ مجانية باقية، أُدرج اسمه بين الذين ستنفق عليهم الحكومة: أي عُدَّ طالبًا داخليًا. وأما «إذا كان العدد تامًا يقبل بأن يحضر الدروس، وينام خارجًا عنها، ويصرف على نفسه إلى أن يتخلى له محل، فالأمر في ذلك للحكومة إن شاءت ألحقته به أو أعطته لغيره». هذا فيما يتصل بالطلاب الفقراء. أما الطلاب الأغنياء فعلى الواحد منهم أن «يدفع ستة وعشرون ليرة مصرية سنوي، فحينئذٍ يقبل كأحد الذين تصرف عليهم الحكومة بلا فرق، وإذا دفع أربعة عشر ليرة فلا يزيد عن الذي يحضر برّاني إلا بكونه يأخذ بعض مأكول وأدوات كتابة».

وينتقل بعد هذا التفصيل في شروط القبول إلى وصف الحياة اليومية للطالب، مع ذكر العطلات الأسبوعية والسنوية، وساعات الدوام اليومي، مبتدئًا بأيام الجمع. ويتضح من سياق كلامه أن الطلاب الداخليين كانوا يقيمون في المدرسة نفسها، أو في أماكن ملاصقة ملحقة بها، يخضعون لنظامٍ شديد لا يسمح لهم بمغادرة المدرسة إلا يوم الجمعة، وفي مواقيتَ محددة إذ يقول: «فمن بعد خروج الشمس بساعة يخلى سبيل التلامذة من المدرسة للنزول للبلدة، ويعودون بيومها قبل غروب الشمس». أما «البطالات الثانية كثيرة منها إذا أمر مدير ديوان المدارس مثل يوم خروج المحمل الشريف، أو قطع الخليج (أي جبر



نهر النيل المبارك)، وكذلك إذا كانت أفراحٌ تخصّ خديوي مصر»، أو «وفاة طبيب من أطباء المدرسة»، أو «وفاة أحد تلامذة المدرسة».

ثم يوضح بعض حقوق الطالب الخارجي (البراني) وواجباته على النحو التالي: «والتلميذ البراني في التعليم يجري عليه كالداخل بلا فرق، فإنه يمتحن بعلومه في آخر السنة، وينتقل إلى رتبةٍ أخرى». وبما أنه يقيم خارج المدرسة عليه أن يحضر كل يوم «قبل شروق الشمس للمدرسة، ويكتب اسمه حين حضوره بها وخروجه». وبعد إتمام الدراسة «يأخذ الداخل والخارج من الأغراب شهادةً تؤذن بأنه طبيب».

ويستفيض بعد ذلك في الحديث عن التقويم السنوي للمدرسة، والأيام التي تتصل ببدء الدروس وانتهائها، ومواعيد الامتحانات، وطرق إجرائها، فيحدد التواريخَ بإحكامٍ وضبط، ويقول: «وبداءة الدروس في اليوم السادس من شهر شوال، وختامها في أول شهر رجب. ومن أوله إلى اليوم الخامس عشر من شهر شعبان يذاكر التلميذ جميع ما درسه في تلك السنة. وفي اليوم السابع عشر من شهر شعبان المذكور يمتحن في الامتحان العمومي في علومه التي درسها في سنته، كل علم على حدته». ولكن عمل الطلاب في المستشفى لا يتوقف؛ إذ إنه «من بعد الامتحان تقسم التلامذة قسمين: قسمٌ يمكث بالمدرسة لأجل عيادة المرضى خمسة وعشرون يوم، والباقي يذهب إلى أهله لأجل الفسحة. وبعد انقضاء المدة يعود وتذهب الفرقة الأولى إلى تمام ستة من شهر شوال».

وإذا أمعنا النظر في الدوام الذي يبدأ من شروق الشمس حتى مغيبها، وفي مراحل سير العام الدراسي، وفيه يقع شهر رمضان ضمن العطلة السنوية، لاحظنا شدةً في النظام، وبرنامجًا يوميًا وحوليًا، يتلاءم ومعتقدات أهل مصر وتقاليدهم وعاداتهم.

وفي حديثه عن الامتحانات ينبه إلى أن أطباء آخرين من غير المدرسين يشاركون في الإشراف عليها، وأن الحكم على الطلاب لا يقتصر على الأساتذة وحدهم: «والامتحان يحضره امتحانجية من ديوان عموم الصحة بإسكندرية، ويكون رئيسهم بمعرفة الديوان[١٩] إما حكيم باشي الحضرة الخديوية أو خلافه».

ويخصص بعد ذلك فقرة لإيضاح دوام طلاب السنة الأخيرة في المستشفيات، ووجوب قيامهم بمناوباتٍ لرعاية «من يحضر من الخارج ويعول من كان مشتدًّا عليه مرضه بالاسبتالية[٢٠] ومدرسة الولادة وسراية القصر العالي». ولا بدّ من القول إن عمل الطلاب في هذه السنة الأخيرة لا يقتصر على المواظبة على رعاية المرضى بالمستشفى، بل يتعداها إلى تلقي محاضراتٍ نظريةٍ أيضًا.

وحينما يُتم الطالب دراسته بنجاح يمنح شهادتين؛ واحدة باللغة العربية، وثانية بالفرنسية، ممهورتين بأختام «رئيس الاسبتالية والمدرسة الطبية ومعلميها بأن الأفندي المذكور صار طبيبًا»، وعليه أن يصدقهما من «سعادة مدير المدارس المصرية وحضرة رئيس مجلس عموم صحة مصرية بإسكندرية».

وبعد أن يتسلم الطبيب شهادتيه من القاهرة يذهب إلى الآستانة، ويصدقهما من شيخ الشوام، ويتقدم بطلبٍ إلى المكتب الطبي السلطاني[٢١] للموافقة عليهما. وهنا يخضع لامتحانٍ آخر «فإذا تبينت أهليته تعطى له شهادة، ثم يحررون اسمه بالجرنال الطبي[٢٢] ويعلمون جميع الاجزاجية والولايات بأن المذكور الحامل لشهادتنا هذه والشهادتين اللتين معه قد حضر لدينا، وقضى ما عليه، فلا يعارضه أحدٌ بأي بلدةٍ أقام».

وبعد أن ينتهي من عرض هذه الخطوات يسرد

أسماء المقررات التي يدرسها الطالب في كل من السنوات الست على نحوٍ مفصّل. ثم يقول عن الكتب إن «بعضها مطبوعٌ، والآخر باقٍ تحت الترجمة، يكتبه التلميذ بيده مدة السنة»، وأما المطبوعة «فهي عديدة، فترى الأطباء يهرعون لاجتنائها وهم كثيرون».

ثم ينهي الكلام بحمد الله على أنه أتمّ علومه وحصل على «الشهادة الدكتورية»، وجاءته تهنئات بنجاحه منها «ثلاث تهنئاتٍ مدنية دمشقية»: الأولى من محمد صالح الشاهبندر، والثانية من الشيخ محمد طاهر، والثالثة من الشيخ محمد أنيس طالو.

وأخيرًا يختم رسالته «بنشر عبير عهد علماء الأبدان» «الذي أمره والده» - رحمه الله - وأخوه - حفظه الله - بالمحافظة عليه. وهذا العهد يماثل ما نُطلق عليه اليوم اسم القسم الطبي، الذي يقسمه كل طبيبٍ حينما ينهي دراسته، ويتعهد بأن يتقيد بمضمونه، وهي أوامر أخلاقية وسلوكية مهنية. والعهدُ الذي ذكره يشغل نحو أربع صفحاتٍ من النبذة. ويبدؤه بوجوب أن يكون الطبيب صحيحَ الاعتقاد بالأمور الشرعية والدينية، وأن يكون: «صادق اللهجة، حسن الخلق، رحيم القلب... محسنًا للخلق... صائن العين عن محارم الناس... حافظًا لأسرار المرضى... طيب الرائحة، نظيف الثياب، بشوش الوجه، لطيف الخطاب... ولا يتعاطى شرب مسكر... ولا ينبغي أن يكون أكثر تشاغله إلا بقراءة كتب الطب... وأن يطلع على الكتب الطبية العربية القديمة... وعلى الكتب التي تتجدد سنويًا... والجرانيل الطبية... وأن يكون مجيبًا للداعي أميرًا كان أو فقيرًا... ويهتم في أمر كل مريض كما يهتم في حال نفسه». وفي نهاية النبذة يتقدم بالشكر إلى أهل وطنه الذين أعانوه في رحلته، وهم كثيرون منهم: «الشريف محمد صالح أفندي الغبرة... ابن المرحوم السيد حسين أفندي الغبرة الدمشقي».

تلك كانت نظرة في رسالة أسعدني أن تقع في يدي، إذ على الرغم من وفرة ما نشر عن مدرسة الطب التي أسسها محمد علي، والمؤلفات والمترجمات التي صدرت عنها، والأساتذة الذين علّموا فيها، إلا أننا لم نصادف ما يوضح، على نحوٍ مفصّل، أنظمتها ومناهجها كما جاءت في هذه الرسالة. ولعل هذه النبذة هي الوحيدة التي اتخذت هذا المنحى، وجاءت على ذكر ما لم يرد في كتبٍ أخرى.

●●●

الحواشي

١ - بدأت الدراسة فيها في أبي زعبل بجانب المستشفى العسكري، ثم نقلت إلى القاهرة عام ١٨٣٣.

٢ - هو أنطوان كلوت (١٧٩٣ - ١٨٦٨) عمل طبيبًا في أحد مشافي مرسيليا، ثم استدعاه محمد علي، وعينه طبيبًا خاصًا له سنة ١٨٢٥. وأصبح يعرف باسم كلوت بيك.

٣ - اتخذت الإنكليزية في التعليم بدلاً من العربية سنة ١٨٩٨م.

٤ - بقي الجيش المصري في بلاد الشام من سنة ١٢٤٧هـ حتى سنة ١٢٥٦هـ.

٥ - معجم المؤلفين: ٧٣/٤.

٦ - منتخبات التواريخ لدمشق.

٧ - ذكر الزركلي في كتاب الأعلام، الطبعة الثانية، أن تاريخ وفاته سنة ١٣٣١هـ، ولم يذكر تاريخ مولده، وفي الطبعتين الثالثة والسادسة أنه ولد سنة ١٢٥٢هـ وتوفي سنة ١٣٣٢هـ.

٨ - معجم المطبوعات العربية والمعربة: ١٣٩١/٢.

٩ - حارة في دمشق القديمة، تقع قرب الجامع الأموي، اتخذت اسمها من بحرة كانت فيها، يتدفق الماء منها. ولا يزال الدمشقيون يحنون إلى هذا الاسم، ويطلقونه على المنطقة على الرغم من تغير معالم الحي وزوال البحرة.

١٠ - البيمارستان النوري: أنشأه نور الدين محمود ابن زنكي. ويقول محمد كرد علي في خطط الشام: «إنه ظلّ



عـامـرًا إلى سـنـة ١٣١٧هـ = ١٨٩٩م، وكـان أطبـاؤه وصيادلته لا يقلون عن عشرين رجلاً.

١١ - منتخبات التواريخ لدمشق.

١٢ - الجوهرة السنية.

١٣ - مجلة أدبية علمية نصف شهرية. أصدرها علي مبارك، وأسند رئاستها إلى رفاعة رافع الطهطاوي، وتولى تحريرها علي فهمي نجل الشيخ رفاعة. وكانت ميدانًا لأعلام الكتاب، توزعها وزارة المعارف بالمجّان على التلاميذ. وقد استمر صدورها ثماني سنوات.

١٤ - الجوائب: صحيفة أسبوعية سياسية أصدرها في الأستانة سنة ١٨٦٠م أحمد فارس الشدياق اللبناني، وكانت واسعة الانتشار، نقلت إدارتها سنة ١٨٨٣ إلى القاهرة.

١٥ - الخستخانة: كلمة تركية تعني مستشفى، والمقصود هنا المستشفى الذي أطلق عليه بعد استقلال سورية اسم الشهيد يوسف العظمة، ثم اتخذ مركزًا للأركان. وكان يشغل في دمشق الزاوية الغربية لشارع الصالحية من جهة الجنوب (بوابة الصالحية)، هدم سنة ١٩٤٩، وحلّت مكانه عدة أبنية حديثة.

١٦ - البيمارستان النوري الذي سبق ذكره.

١٧ - شَرَحَ ما تعنيه كلمة أغراب في حاشية الصفحة الثامنة بما يلي: «قوله من الأغراب فهي تعم بلاد العرب وبقية مملكة الدولة العلية والدول الأجنبية ممن يُحسن منهم اللغة العربية».

١٨ - أي الصيدلي.

١٩ - أي ديوان المدارس المصرية، وهو المسؤول عن التعليم كله.

٢٠ - أي المستشفى.

٢١ - اسم كلية الطب في الآستانة.

٢٢ - أي المجلة الطبية.

المصادر والمراجع

الحصني : محمد أديب آل تقي.

- منتخبات التواريخ لدمشق، منشورات دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٩.

سركيس : يوسف إليان.

- معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

الشيرازي : الميرزا أبو الحسن الحسيني.

- الجوهرة السنية، طبعة حجرية، القاهرة، ١٢٩٢هـ.

كحالة : عمر رضا.

- معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.



تراث المسلمين في علم الفلك

الأستاذ
مصطفى محمد طه
بيروت - لبنان

مقالات

يعد الجانب العلمي من أبرز الجوانب الحيوية في حضارتنا الإسلامية، بل يكاد يكون السمة الأساسية المميزة لهذه الحضارة، التي يقال لها حضارة اقرأ، وذلك انطلاقا من أن أول آية من آيات كتابها العزيز كانت تحض على القراءة. ولذا مطلوب منا أن ندرس تراثنا الحضاري الإسلامي، ولا سيما شقه العلمي، ذلك الشق الذي يعد ملمحا بارزا، يؤكد على ديناميكية حضارتنا الإسلامية في واقعها التاريخي.

ومن هنا يعدّ علم الفلك الإسلامي من أبرز العلوم الطبيعية التي نبغ، بل تفوق، فيها المسلمون على من سواهم من الأمم الأخرى، سواء في هذا الأمم السابقة، أو الأمم المعاصرة لهم في الوجود التاريخي على الخارطة الحضارية لهذا الكوكب الأرضي.

ولعله من الضروري بمكان أن نعرف المدلول العلمي الدقيق لماهية علم الفلك. وفي الواقع أن أبعاد هذا المدلول سنعرفها من خلال وجهة عالم مسلم فذ، هو **ابن خلدون** (٧٣٢ - ٨٠٨هـ)، فيلسوف الحضارة الإسلامية الأول، الذي قال في السياق: "**إن علم الفلك يُعرف بعلم الهيئة؛ فهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة، ويستدل من تلك الحركات على أشكال للأفلاك وأوضاع لها لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية ... إلخ**"(١).

ومما هو جدير بالذكر أن هناك فرقًا جوهريًا بين علم الهيئة (الفلك)، وعلم التنجيم. فعلم الهيئة نظري وعملي، يرمي إلى رصد حركات الكواكب؛ لأهميتها

في تحديد الوقت والمواقيت، وفي الحياة العملية مثل السير في الصحاري والبحار[٢]. بينما علم التنجيم يهتم بمعرفة الطوالع وقراءة الحظ رجمًا بالغيب.

ولكي تكتمل لنا أبعاد معرفة الوضع المتميز لعلم الفلك تحت ظلال الحضارة الإسلامية ينبغي علينا دراسة العمق التاريخي لعلم الفلك عند العرب قبل الإسلام وتحليله. وفي هذا الصدد يرى بعضهم أنه لم يكن لدى عرب الجاهلية دراسات منظمة في علم الفلك والأرصاد مبنية على أساس الأجهزة العلمية، بل إن معلوماتهم، في هذا الشأن، لم تكن تزيد إلا قليلا عن الضرورات البدائية، كالنظر في السماء، ومتابعة ما يحدث فيها للأجرام السماوية، وكانت النتيجة الحتمية لذلك أن أصبح للعرب معرفة واسعة بالتقويمين القمري والشمسي[٣].

أما العرب الحضر والكلدانيون، فقد كان عندهم معرفة واسعة بمبادئ علم الفلك، وقد جاءت هذه المبادئ في رسومهم التي زينت هياكل معابدهم. أما عرب البادية فاقتصروا على ما توارثته الأجيال بما يدرك بالعين، وقد جاء صدى ذلك في أشعارهم، فوجدنا أسماء الكواكب ضمن السياق الشعري لقصائد الشعراء. وجاء القرآن الكريم يؤيد هذه المعرفة[٤].

ويلاحظ أن مبادئ علم الفلك عند العرب قبل الإسلام كانت تمتّ بصلة عضوية حيّة إلى الطراز الفلكي الهليني (اليوناني)[٥].. وفي هذا دلالة أكيدة على وجود اتصال حضاري فاعل فيما بين أمم العصر القديم.

ولما بزغ فجر الإسلام، حدث تحول جذري في المسار التطوري لهذا العلم من الناحيتين العلمية (النظرية) والعملية (التطبيقية)؛ وذلك لأن الحضارة الإسلامية الباسقة قد اهتمت بالعلوم كافة، ومنها علم الفلك، منذ اللحظات التاريخية الأولى لانبثاقها من رحم التاريخ، فرأينا المسلمين يتحدثون عن العالم المخلوق (كالقرآن التكويني)، وعن القرآن المكتوب (كالقرآن التدويني). وما من كتاب مقدس في الأديان كافة إلا قد تكرر فيه ذكر آيات الله الأعلى المتجلية في النظام الطبيعي مثلما تكررت في القرآن الشريف، ما عدا استثناء ممكن فيما يخص كتاب (الفيدا)، وهو أيضًا انعكاس مباشر للوحي الفطري.

ثم إن الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبيعة تتعلق في معظمها بالسماء. وهذا التأكيد من قبل أقدس المصادر الإسلامية، إضافة إلى ميل العرب الرحل الطبيعي إلى النظر في السماء في أثناء تجوالهم في المفاوز الصحراوية بمساعدة النجوم.

هذان العاملان حركا علم الفلك بدفعة قوية منذ بداية الحضارة الإسلامية، كما أفردا مكانة رفيعة لهذا العلم وما يلحق به من بين العلوم العقلية، حتى إن الفقهاء وعلماء الدين المعارضين لبعض هذه العلوم استثنوا علم الفلك، بل إن الأمر بلغ ببعضهم إلى أن أحلّوه مكانًا رفيعًا[٦].

ولقد وردت ضمن السياق القرآني إشارات عن علم الفلك، تؤكد على أصالة هذا الكتاب الكريم، ولعل أهمها:

﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون﴾[٧].

و **﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾**[٨].

و **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآياتٍ لقوم يعقلون﴾**[٩].

و **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات﴾**[١٠].

و ﴿**وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون**﴾[١١].

و ﴿**إذا الشمس كورت. وإذا النجوم انكدرت. وإذا الجبال سيرت**﴾[١٢].

ونظرا لهذا الاهتمام الفائق من قبل القرآن المجيد بعلم الفلك رأينا أن مبادىء الإسلام كان لها بصمات بارزة على العلوم المتباينة عامة، وعلى علم الفلك خاصة. ويمكن لنا أن نؤكد على أن الفلك في الإطار الإسلامي المتميز كان يطلق عليه التسميات السابقة نفسها، ولم يوجد في الإسلام قط التمييز الواضح بين الفلك كعلم والتنجيم كشبه علم.

وقد اعتنى المسلمون بعلم الميقات لتحديد أوقات الصلاة، نظرًا للبعد الكوني لها بصفتها عبادة إسلامية متميزة. كما عنوا بتحديد سمت القبلة. وكانت جزءا عضويا حيًا من اهتمامات علم الفلك كما فهمه المسلمون. وقد قسم المسلمون القمر إلى ثمانية وعشرين قسما. وأنشؤوا علمًا كاملا بمنازل القمر، أطلقوا عليه اسم (علم الأنواء). وقد ساعدهم هذا العلم على التكهن بالظواهر الحيوية، وبالأحداث الأرضية، كذلك اتخذ الإسلام التقويم القمري العربي، وهو الذي تسير عليه حياة المسلمين الدينية حتى يومنا هذا. وكذلك عرفوا أيضًا التقويم الشمسي على مر التاريخ الإسلامي في شؤون الزراعة والإدارة. ومما يضفي طابعًا من الحيوية على هذا التقويم أن أهم العبادات عند المسلمين، ومنها الصلاة اليومية، والصوم، تتصل بمواقيت شروق الشمس وغروبها. وقد استمر اهتمام المسلمين بالتقويم، فكان شغل الفلكيين الشاغل في صدر الإسلام، حتى توصل السلاجقة - بما فيهم الخيام - بفضل التقويم الجلالي، الذي هو من وضعهم، إلى ضبط أدق تقويم شمسي وأكمله استعمل ولا يزال يستعمل إلى اليوم[١٣].

وهكذا رأينا أن البعد الكوني للعبادات الإسلامية، بخاصة الصلوات اليومية، قد عمل على إبراز ما لعلم الفلك من أهمية عملية حيوية في حياة المسلمين. فكان لزاما على المسلمين أن يحددوا مواقيت الصلاة على مدار العام في كل خط عرض وخط طول، حيثما وجد المؤمنون والمسلمون العاملون، كما كان حتما عليهم أن يعيّنوا سمت القبلة نحو مكة المكرمة والكعبة في كل بلد تقام فيه الصلاة على ظهر هذا الكوكب الأرضي[١٤].

وفي هذا السياق نرى أن هناك إشكالية حضارية نراها على جانب كبير من الأهمية - لابد لنا من الإشارة إليها - هي محاولة بعض الباحثين، بخاصة غلاة المستشرقين - ومن سار على شاكلتهم - تجريد فترة ميلاد الإسلام (الدين والحضارة) من أي بصمة علمية مميزة. ولكن على العكس من تصورهم المريض هذا يؤكد الواقع التاريخي لهذه الحقبة الباكرة من تاريخ الإسلام تأكيدًا جازمًا على أنها لم تكن فترة خواء من الجانب العلمي، كما يظن بعض الباحثين، فعلى الرغم من أن الجانب الروحي المحلق في دنيا الكمالات الإنسانية، قد طبع حياة المسلمين ووسمها بطابعه الشفيف، ومن ثم أصبح سمتها المتميز، مما جعل أسلوب التقشف يغلب على القضايا المادية البحتة، وأصبح بالتالي له قصب السبق في هذا الإطار، وذلك لأنه كان - بطبيعة الحال - صدى صادقا لروح الجهاد المقدس، التي رفع لواءها الإسلام من أجل ترسيخ كيانه الدولي الوليد، إلا أنه يوجد هنالك دليل حيوي على وجود إرهاصات لعلم فلك إسلامي دقيق في هذه الحقبة الباكرة من تاريخ الإسلام. فالمسلمون في القرن الأول للهجرة لم يكونوا على علم ومعرفة كبيرة بعلم الفلك، ولكن عندما بزغ على العالم فجر الدولة الأموية شهد تاريخ العلم تحولا حاسمًا، واهتم المسلمون بالترجمة عن الأمم السابقة، حتى إننا وجدنا الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية يهتم بعلم الفلك الإسلامي وبسائر العلوم الرياضية والطبيعية[١٥].

ومع مجيء الدولة العباسية التي يُعدّ عهدها، من الوجهة الحضارية والعلمية، العصر الذهبي للثقافة الإسلامية، شهد علم الفلك الإسلامي تحولا جذريا في

مسار تطوره وارتقائه، فضلا عن التغيير الشامل في كل مناحيه، حتى إننا وجدنا المسلمين في هذه الفترة قد قالوا بإبطال صناعة التنجيم المبنية على الوهم والخرافة. **وسنلاحظ أن أول خليفة مسلم عُني بالتنجيم في النهضة العباسية الناشئة أبو جعفر المنصور** (١٣٦ - ١٥٨هـ) **إذ ترجموا له كتاب (السند هند)**(١٦).

وفي هذا دلالة أكيدة على اهتمام أبي جعفر المنصور بقضية الاتصال الحضاري فيما بين الأمم عبر الترجمة، التي هي في الحقيقة دليل حيوي على تفاعل الحضارات. وقد تبدى ذلك جليًا من خلال اهتمامه الفائق بترجمة منجزات الآخرين في مناحي العلم المتباينة - ومنها علم الفلك - إلى اللغة العربية. وبناء على فاعلية حركة الترجمة هذه، رأينا أن المسلمين منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي قد أصبحوا يلمون إلماما تامًا بالفلك الهندي بفضل ترجمات إبراهيم الفزاري ويعقوب الطارق. وقد ألف الفزاري نفسه كتابا بعنوان (السند هند الكبير)، اعتمد مقاييس الهند ووسائل التقدير عندهم، وقد غلبت طريقة السند هند عشرات السنين إلى أن صارت ترجمات بطليموس معروفة، وحتى بعد ذلك استمرت طريقة السند هند تؤثر في أعمال بعض الفلكيين، مثل الزرقالي الأندلسي. وقد أضاف ظهور كتاب بطليموس في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي عنصرًا أساسيًا جديدا، ووضع قاعدة متينة لعلم الفلك الإسلامي كمدرسة واضحة المعالم. وقد ترجم أهم موسوعة فلكية لبطليموس (الجامع الأعظم للرياضيات) عدة مرات إلى اللغة العربية من قبل أعلام مثل حنين بن إسحاق وثابت بن قرة، ولا يزال يعرف حتى اليوم في الغرب بشكله العربي باسم (المجسطي). ثم إن كتبا أخرى لبطليموس ترجمت إلى العربية مثل (الجغرافيا) - ويحتوي على عناصر تنتمي للفلك - و(الجداول الموجزة)، و(الافتراضات حول الكواكب)، و(تسطيح الكرة)، والمؤلف في التنجيم (كتاب الأربعة)(١٧).

وعلى الرغم من أننا نلحظ سيطرة العناصر ذات الخصائص الإغريقية، التي كانت موجودة بصورة غالبة، على علم الفلك الإسلامي في هذه الفترة، والعناصر الهندية والفارسية التي جاءته بفعل الترجمات الأولى عن السنسكريتية والبهلوية، إلا أن طرائق بطليموس، كما عرضت في (المجسطي)، هي التي هيمنت سريعًا على البحث، وظلت تسوده على الدوام(١٨).

ولعل الدليل الحيوي على صدق هذه الحقيقة التاريخية ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور سيد حسن نصر عندما قال في هذا الإطار: «وعن الفلكيين الإغريق الآخرين فقد عرف المسلمون أيضًا مؤلفات أبرخس، وأرسترخس، وجمينوس، وأنتوليكس، وثيودوسيوس، وهيبكلياس، وثيون، وكثيرين غيرهم، ممن عرف المسلمون مؤلفاتهم بعضها أو كلها. وكان نتيجة ذلك أنه لم يأت القرن الثالث الهجري / التاسع للميلاد حتى كان المسلمون على معرفة تامة بالعلوم الفلكية الهندية والفارسية والإغريقية، كما عرفوا من خلالها ما عرفه البابليون والمصريون عن الفلك. وبذلك مهدت الأرضية للنشاط المكثف الذي قام به المسلمون في هذا المجال من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد وما بعده، الذي تابعوه على مستوى عال حتى عصر تيكو براهة وجوهان كبلر وعلى مستوى أقل حتى خلال القرون المتوالية».

ولعل من أهم المراكز الحضارية، التي كانت بمنزلة مراكز بحثية لإجراء أبحاث علم الفلك، مدينة بغداد - عاصمة العباسيين الحضارية لخمسة قرون من الزمن، هي عمر الدولة العباسية تاريخيا - ولكنها مع هذا لم تكن المركز الحضاري الوحيد لإجراء هذه الأبحاث العلمية الدقيقة؛ فالمراصد التي كانت قائمة في البلاد الممتدة من آسيا الوسطى إلى المحيط الأطلنطي كثيرة، فمنها ما كان في دمشق، وسمرقند، وفاس، وطليطلة، وقرطبة. وقد أخذ خلفاء بني العباس، منذ بناء مدينة بغداد (١٤٥ هـ = ٧٨٢م)

يحثّون على دراسة علم الفلك والرياضيات، إضافة إلى ترجمة ما ألفه أقليدس وأرشميدس وبطليموس – كما سبقت الإشارة إليه – وكذلك ترجمة جميع كتب اليونان في تلك العلوم، لذا فقد استدعوا إلى بلاطهم العلماء الذين كانوا على شيء من الشهرة[١٩].

وفي عصر الخليفة العباسي المأمون (١٩٨هـ = ٨١٨م) قام منجم الخلافة محمد بن موسى الخوارزمي بتأسيس نظام مستقل لعلم الهيئة – الفلك – الإسلامي مقتبس من علم الهيئة – الفلك – الإسكندراني (المجسطي)[٢٠].

ولقد وصل إلينا من هذا العصر أسماء لامعة في تاريخ علم الفلك الإسلامي، يشار إليهم بالبنان، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر (**البيروني، والبيتاني، وأبناء موسى بن شاكر**)؛ فقد كان لكل منهم لمسات علمية واضحة المعالم، على طريق ارتقاء هذا العلم.

ومما يدل على عبقرية المسلمين في هذا المضمار العلمي الحيوي أنهم لم يكتفوا بما أخذوه عن الأمم السابقة، بل إنهم أضفوا عليه الطابع الديناميكي العملي، وحددوا قطر الكرة الأرضية، وأقطار بعض الكواكب. وللتدليل على صحة ذلك نقول: إن المسلمين لم ينكروا كروية الأرض، كما أنكرها علماء اللاهوت المسيحيين، بل لقد قبلوها قبولاً تامّا، وعملوا منذ البداية على تصحيح الخطأ فيها على قياسها[٢١].

ولم يقتصر انتعاش النهضة العلمية على الدولة العباسية في المشرق، بل إنها بلغت شأوًا بعيدًا في سائر البلاد الإسلامية، ووصلت إلى أفريقية (تونس). وكان علماء طنجة وفاس ومراكش ينافسون علماء الفلك في الأندلس، ولكننا نجهل آثارهم العلمية جهلنا لآثار علماء الأندلس، ونعلم مع ذلك أن أحدهم، **هو أبو الحسن المراكشي**، الذي كان يعيش في القرن الثالث عشر من الميلاد، قد عني بضبط لم يسبقه إليه أحد، ونعني بذلك ضبطه لخطوط العرض والطول لإحدى وأربعين مدينة أفريقية واقعة بين مراكش والقاهرة؛ أي ما مسافته تسعمائة فرسخ، فقيّد مشاهداته في كتابه الحيوي (جامع المبادئ والغايات في علم الميقات)، الذي ترجم (سيديو) بعضه، فاحتوى على معارف ثمينة لآلات الرصد الإسلامية)[٢٢].

أما في الأندلس الإسلامية – الفردوس الموعود على حد تعبير الأستاذ الدكتور حسين مؤنس – فقد وصل علم الفلك الإسلامي هناك إلى الذروة. حتى إن **العالم الأندلسي علي بن خلف** قد ابتكر في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي (الصفيحة الشاملة)، وهي المسقط المجسم للكرة على مسطح متعامد على دائرة البروج، التي يقطعها وفقا لخط الانقلاب الشمسي الصيفي، أو الشتوي الخاص في مدار السرطان أو مدار الجدي. كما أن الأندلس الإسلامية قد أنجبت نابغة من نوابغ علماء المسلمين في هذا المضمار العلمي، **هو الزرقالي** (ت حوالي ٤٧٧هـ = ١٠٨٧)، الذي تمكن من ابتكار إسطرلاب من نوع جديد عرف باسم الصفيحة الزرقالية. وأمكن بوساطته رسم المسقطين المجسمين لدائرة خط الاستواء ودائرة البروج على السطح نفسه.وبعد بضعة قرون بعث هذا الإسطرلاب من جديد على يد جيما الفريزي (١٥٠٨ – ١٥٥٥م)، وأطلق عليه اسم الإسطرلاب الكاثوليكي[٢٣].

وعند دراسة وضعية علم الفلك تحت ظلال الدويلات الإسلامية، التي انسلخت عن جسم الدولة العباسية الجامعة، نجد أن هذه الدويلات لم تكن تقل شأنا، بأي حال من الأحوال، في اهتمامها بعلم الفلك عن الدولة العباسية ذاتها. فمن علماء هذه الدول – على سبيل المثال لا الحصر – العالم الرياضي المسلم (**أحمد النسوي**)، الذي كان فلكيًّا شهيرا، وعالما بالرياضيات لدى حكومة مجد الدولة الديلمي.

ومع انبثاق القرن الخامس الهجري من رحم الزمن، برزت الدولة الغزنوية – دولة إسلامية فتية –

احتلت الإقليم الشمالي الغربي للهند، واشتهر حكامها برعاية علم النجوم والهيئة - علم الفلك - وأصبح للعالم المسلم الأشهر أبي الريحان البيروني منزلة رفيعة في المقام الأول، وخلدت مؤلفاته في الفلكيات والرياضيات وعلوم الهند على مر الزمان والعصور، ويكفيه فخرا كتاب (القانون المسعودي)، و(في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)(٢٤).

وفي عصر الدولة الفاطمية شهد علم الفلك الإسلامي انطلاقة جديدة، كأي مجال من مجالات الحضارة تحت ظلال هذه الدولة، حيث اهتم الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٣٨٧-٤١١هـ = ٩٩٦ - ١٠٢٠م) أيما اهتمام بعلم الفلك، وكان هذا الاهتمام الحيوي دليلاً بارزًا على الاستمرار الحضاري لهذا العلم، الذي كانت معطيات الفاطميين في سياقه بمنزلة إرهاصة للتقدم العلمي الحديث: **فلقد كان الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله يتشبه بالخليفة العباسي المأمون، وكان يقصد مقاصده، فاشتغل بعلوم الأوائل، واهتم بعلم النجوم، وبنى له مرصدًا، واتخذ له بيتا بالمقطم، ينقطع فيه عن الناس، ويخلو لمراقبة النجوم والكواكب**(٢٥).

ولم يقف تطور علم الفلك الإسلامي وارتقاؤه في مصر، إبان حكم الدولة الفاطمية، عند هذا الحد، بل إن المؤرخ المسلم تقي الدين المقريزي قد أشار في كتابه الحيوي (الخطط) إلى المرصد الفلكي الذي أقامه الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي - الوزير الفاطمي الشهير - بجوار رباط الجيوشي المبني فوق سفح جبل المقطم(٢٦).

ولقد أثرت الأحداث السياسية الفاجعة التي تعرض لها العالم الإسلامي، وانتهت أخيرًا بانهيار الخلافة العباسية في بغداد وضياعها على يد المغول في عام ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م في واقع العالم الإسلامي آنذاك. مما جعل لذلك انعكاسًا سلبيًا على مسيرة تطور العلوم الإسلامية، حيث إن الحوادث الجسام، التي تعرض لها العالم الإسلامي منذ أواخر القرن العاشر الميلادي - قبل الغزو المغولي - قد أدت إلى انحطاط سلطان الخلفاء السياسي ببغداد، فأوجبت فتورًا في الدراسات العلمية. ونشأ عن انقسام الدولة - العباسية الجامعة - وحروب السلاجقة ضد الإمبراطورية البيزنطية والحروب الصليبية، إضافةً إلى الغزو المغولي المدمر، اضطراب البلاد. مما أدى إلى قيام القاهرة الإسلامية وجامعات الأندلس الإسلامية مقام بغداد في زعامة عالم الإسلام علميًا. وعلى الرغم من ذلك إلا أن بغداد لم تكف عن مزاولة نشاطها العلمي. فقد كان حب المسلمين للعلوم من القوة بمكان، حيث لم تمنعهم الحروب الطاحنة، التي خاضوا غمارها ضد غارات الأجنبي، من الاهتمام الفائق بالعلوم. ومن هنا فقد أثر المسلمون بسعة معارفهم العلمية تأثيرا كبيرا في قاهريهم، الذين لم يلبثوا أن اتخذوهم حماة لهم(٢٧).

ولقد بلور لنا المستشرق الفرنسي الدكتور جوستاف لوبون في كتابه القيّم (حضارة العرب) أبعاد هذه الظاهرة الحضارية الفريدة - أعني تأثير المغلوبين في الغالبين على غير ما هو معروف تاريخيًا من ولع المغلوب بالغالب وفقا للمنظور الخلدوني. وبالفعل فقد نجح هذا العالم الفذ في تحليله التاريخي الدقيق لملامح هذه الظاهرة الحضارية وآفاقها من خلال إبرازه للبصمات الحية لذلك الأثر، الذي تركته حضارة الإسلام الباسقة في هذه الشعوب الهمجية علميًا، فكتب في هذا السياق يقول: "لقد صهرت هذه الحضارة الشعوب الهمجية في بوتقتها الحضارية المتميزة، وطبعتها بروحها العلمية الابتكارية.

ومن هنا فإنه لا شيء يورث العجب أكثر من انتصار حضارة المسلمين على همجية جميع هؤلاء الغزاة، ومن تخرج هؤلاء الغزاة من فورهم في مدرسة المغلوبين. فقد دام عمل المسلمين في حقل الحضارة إلى ما بعد زوال سلطانهم السياسي، ونرى أثر ذلك واضحا في أن (هولاكوخان) يستدعي أفضل علماء المسلمين في الفلك آنذاك إلى بلاطه عام (٦٥٧هـ = ١٢٥٩م)، ويقيم له في مراغة مرصدًا نموذجيًا.

ولما استقر تيمورلنك بسمرقند اتخذها عاصمة لدولته العظمى، وجمع حوله فريقًا من علماء المسلمين، ولما آل سلطان سمرقند إلى حفيده أولغ بك، الذي عاش في القرن الخامس عشر الميلادي، أقبل على علم الفلك بنشاط عظيم، فأحاط نفسه بعدد غير قليل من علماء المسلمين، فاستطاع بما لديه من الغنى أن يصنع آلات رصدية جديدة، كانت غير معروفة قبل ذلك التاريخ، فزعم أنه أنشأ ربع دائرة يبلغ نصف قطرها ارتفاع كنيسة أيا صوفيا في القسطنطينية. ويمكن عد أولوغ بك الممثل الأخير لمدرسة بغداد الفلكية، فكان حلقة الوصل بين القدماء والمتأخرين، نظرًا لما قام به من الأعمال المهمة والحيوية في هذا المضمار، وهو الذي لا يفصله عن كبلر سوى قرن ونصف قرن"(٢٨).

وقبل أن نصل إلى معرفة وضع علم الفلك الإسلامي تحت ظلال الدولة العثمانية، وبلورة مدى اهتمامها الحيوي بعلم الفلك، نرى أنه لزاما علينا – وفقا للمنظور التاريخي – أن نشير إلى عالم مسلم فذ في هذا المنشط، ونعني به **ابن الشاطر**، الذي لقبه الكثيرون من علماء عصره بالعلامة. وقد عاش ابن الشاطر فيما بين عامي (٧٠٤ – ٧٧٧هـ = ١٣٠٤ – ١٣٧٥م)، حيث ولد بمدينة دمشق، وتوفي بها، وقضى معظم حياته في وظيفة التوقيت ورئاسة المؤذنين في الجامع الأموي الكبير بدمشق، ونال شهرة عظيمة بين علماء عصره في الشرق والغرب بوصفه عالمًا فلكيًا مسلمًا فذًا. وقد درس في القاهرة والإسكندرية علمي الفلك والرياضيات(٢٩).

وعلى الرغم من أن ابن الشاطر قد برع في علمي الهندسة والحساب ونبغ فيهما، إلا أنه لم يلبث أن اتجه إلى علم الفلك، فأبدع فيه، وهذا يظهر من ابتكاراته الحيوية في هذا المضمار، مثل صناعته للإسطرلاب، وتصحيحه للمزاول الشمسية، وتعليقه على ذلك، وشرحه وانتقاده لكثير من نظريات بطليموس.

ومما يدل دلالة أكيدة على تلك المكانة الرفيعة، التي وصل إليها ابن الشاطر في علم الفلك، أن السلطان العثماني مراد الأول الذي حكم خلال الفترة ما بين سنة (٧٦١ – ٧٩٩هـ = ١٣٦٠ – ١٣٨٩م) طلب من ابن الشاطر أن يصنف له زيجا يحتوي على نظريات فلكية ومعلومات جديدة، ولعل من أهم مؤلفات ابن الشاطر في إطار علم الفلك الكتب التالية:

(١) زيج نهاية الغايات في الأعمال الفلكيات.

(٢) رسالة تعليق الأرصاد.

(٣) الزيج الجديد.

(٤) أرجوزة في الكواكب.

(٥) رسالة عن صنع الإسطرلاب.

(٦) المختصر في علم الإسطرلاب.

(٧) رسالة عن إيضاح المصيب في العمل بالربع المجيب.

(٨) رسالة في أصول علم الإسطرلاب(٣٠)

ومن هنا فإننا إذا أردنا أن نلم بعلم الفلك الإسلامي إلمامًا تامًا، يجب أن ندرس كل هذه الأنواع من المؤلفات دراسة دقيقة. ولكن من سوء الحظ أنه حتى بعض هذه الكتب الأساسية الهامة جدًا، كمؤلفات البيروني والشيرازي – أو حتى مؤلفات ابن الشاطر نفسه – لم تدرس إلى اليوم إلا دراسة جزئية. وهذا بغض النظر عن المخطوطات العديدة الأخرى التي لا تزال في طي النسيان في مكتبات العالم المتباينة، وبسبب ذلك تظهر كل يوم مكتشفات جديدة هامة في هذا الميدان. وإن ما يقدم الآن كتاريخ لعلم الفلك الإسلامي ليس كاملاً، وهو هنا أكثر نقصًا منه في العلوم الأساسية الأخرى التي تعاني أيضًا الشيء نفسه، ولكن بدرجات متفاوتة(٣١).

وهكذا يتأكد لنا مدى حيوية إسهامات ابن الشاطر الحضارية في تطوير علم الفلك الإسلامي، والانتقال به نحو الارتقاء العلمي الدقيق. مما يعطي لإسهامات المسلمين الحضارية في إطار هذا العلم نوعا

من المنهجية العلمية، التي اتسمت بها إسهامات حضارتنا العلمية.

وبعد فتح العثمانيين لكل من سوريا ومصر بقيادة السلطان سليم الأول سنة (٩٢٣هـ = ١٥١٧م)، واستيلائهم على مقاليد الأمور فيهما، وفي باقي أجزاء الوطن العربي - ما عدا الحجاز ومراكش - وعلى الرغم من انحسار المد العلمي الإسلامي - وفقًا لوجهة نظر بعض الباحثين، على الرغم من أنها رؤية غير موضوعية من المنظور الحضاري البحت - إلا أن علم الفلك الإسلامي قد بقي ناميًا متدفقًا في دمشق والقاهرة واليمن، يسير جنبًا إلى جنب مع علم الميقات. واشتهر عدد كثير من العلماء في علم الفلك، **منهم ابن السراج**، وهو من علماء القرن الـ ١٤ م، **والشيخ جمال الدين المارديني** الذي توفي سنة ١٤٠٦م، وكان تلميذا لابن الشاطر، واشتغل المارديني بالمواقيت بالقاهرة. وعلم الميقات علم تحديد الزمن من خلال ارتفاعات الشمس نهارًا وحركة الكواكب ليلا، كما أنه يهتم بتوقيت الصلاة، وكان يدرس بالأزهر قديما.

ومن علماء الفلك اليمنيين العالم **محمد بن أبي بكر الفارسي** (١٢٦٠م) وله الزيج المظفري، وهو محسوب على خط عند مدينة صنعاء. **كما أن محمد بن عبداللطيف الثابتي**، وهو سوري الأصل، وكان من أهالي زبيد في منتصف القرن الحادي عشر الهجري (١٦٤٠م)، قد وضع مؤلفًا علميًا يشتمل على مجموعة من الجداول لتوقيت الصلاة عند خط عرض اليمن. ولا يزال أهالي حضرموت حتى الآن يستخدمون التقويم المسمّى بالحساب الشبامي، المقتبس من الثابتي[٣٢].

ومن هنا فإننا نتساءل ترى هل يعود علم الفلك الإسلامي إلى سابق مجده في جامعة الأزهر الشريف وباقي جامعات العالم الإسلامي كما كان في الماضي؟، أو حتى في ثوب جديد، لحمته وسداه التقاليد الموروثة مع شمول في الانطلاقات الجديدة، فإن غدا لناظره قريب.

ولم يقف مدى الإسهام الحضاري للمسلمين في إطار علم الفلك عند الجانب العلمي الدقيق وحده، بل إن هناك إسهامهم الحيوي من خلال ما وصل إلينا من التراث الفني الإسلامي في بعده الجمالي. وهذا يجعلنا نؤكد تأكيدًا موضوعيًا على أن اهتمام المسلمين بعلم الفلك لم يقتصر على المنحى العلمي البحت، بل إنه قد امتد إلى الجانب الفني الجمالي في الحضارة الإسلامية، الذي أضفى عليه الفنان المسلم المبدع لمساته الخلابة، ففاض بمسحة جماليَّة أخاذة.

ولعل من أهم الأدلة الحيوية، التي تجسد لنا ديناميكيّة هذه الظاهرة الحضارية، تلك الصور أو الرسوم الفلكية التي تمثل دائرة البروج، ووجدت في مبنى أثري يعرف باسم (قصير عمرة)، الذي بني حوالي عام (٩٣ - ٩٧هـ = ٧١١ - ٧١٥م)، ويمكننا أن نستنتج من تلك الصور أن النموذج الذي خططت وفقا له قد اتبعت فيه طريقة الإسقاط المجسم[٣٣].

ويتسم المحتوى العلمي لهذه الصور بأنها ذات أهمية علمية إلى جانب أهميتها الفنية؛ إذ إنها تمثل رسوم البروج والمجموعة الشمسية، كما أنه يرجح أن بعض الرسوم التي كانت تمثل أحد عشر برجا قد تطرق إليها التلف، واختفت عن الأنظار. ذلك أنه قد اصطلح في ذلك الوقت، الذي أنشئ فيه قصير عمرة، على رسم ثمانية وأربعين برجا، في حين أن رسوم قصير عمرة لم تشتمل إلا على سبعة وثلاثين برجا فقط. ومع هذا فلم يصل إلينا أثر علمي يعادل في أهميته ودقته العلمية هذه الرسوم، التي تعدّ وثيقة ذات قيمة كبيرة في دراسة الفلك. وهذا لأن لها عمقًا تاريخيًا أصيلاً ضاربًا بجذوره العميقة في العصر اليوناني الروماني، مما يجعل منها مؤشرًا حيويًا يدل على الاتصال الحضاري الحي فيما بين الحضارة الإسلامية والآخر. لذا يلاحظ أن رسوم قصير عمرة تمثل حلقة اتصال بين الأسلوب الكلاسيكي والأسلوب الذي ساد في العصور الوسطى المتأخرة في بلاد الشرق، وفضلاً عن ذلك فإنها تعدّ مرحلة بين الأعمال

تراث المسلمين في علم الفلك

الفلكية الكلاسيكية المتأخرة والمؤلفات الفلكية الإسلامية العظيمة، التي كتبت بعد هذه الرسوم بنحو خمسين سنة(٣٤).

ومما يتصل اتصالا عضويًا حيًا بمدى وضعية علم الفلك تحت ظلال الحضارة الإسلامية تلك البصمة الحضارية البارزة، التي تركها المسلمون على الحضارة الأوربية، ولاسيما الجانب العلمي البحت، وهذه البصمة البارزة لا ينكرها إلا مجحف. وسوف نرى أننا لسنا في حاجة ماسّة إلى استقصاء طويل في إطار علم الفلك الإسلامي خاصة، لإقرار فضل المسلمين فيه على الأمم الأوربية قاطبة، وذلك لأن الأسماء العربية - في علم الفلك - باقية بلفظها في المنجمات الفلكية الأوربية، سواء أسماء الكواكب والنجوم، أو أسماء المدارات والمصطلحات.

ومن هذه المفردات نكتفي بالقليل للدلالة على الكثير كالطرف (ALFRE) ، وكرسي الجوزاء، والكف، والأرنب، والعرقوب، والسمت، وأوصى النعام، والبطين، وزبائن العقرب، والوزن، والنسر، والواقع، والساحور، والسيف، وصدر الدجاجة، وسعد السعود، ورجل الجبار، والزورق، وقرن الثور، والراعي، والذنب، وأمثال هذه الأسماء المحفوظة وألفاظها كثير، غير ما ترجموه بالمعاني دون الألفاظ(٣٥).

ولعل أهم إسهام حضاري متميز للمسلمين في إطار علم الفلك من المنظور العلمي البحت النظرية الكوكبية الجديدة. ومما لا شك فيه أن هذه النظرية الكوكبية، كما طبقها أتباع الطوسي في المراغة والفلكيون المسلمون المتأخرون، تعدّ من هذا المنطلق أهم تغيير علمي أحدثه المسلمون في هذا الوجه من علم الفلك، ولو أنه من المعلوم أن العلماء البيزنطيين قد ترجموا بعض مؤلفات الفلكيين المسلمين إلى الإغريقية في العصر الألخاني، فمن خلال سبل لم تتضح تماما بعدما وصلت نتائج علماء المراغة في النظرية الكوكبية إلى كوبرنيكوس، ثم إلى الفلكيين الأوربيين فيما بعد، فاستخدموها في رسم صورة العالم الجديدة، التي تقوم على أن الشمس هي مركزه، والتي سادت في الغرب بعد القرن السادس عشر، بينما المسلمون، الذين كانوا واعين تمام الوعي أنه في الإمكان وجود نظام كوكبي مركزه الشمس، ظلوا على اكتفائهم بنظام الأرض مركزه. وقد تبين لهم، كما عبر البيروني عن ذلك بوضوح، أن البتّ في هذا الموضوع يتعلق بما وراء الطبيعة والتوحيد أكثر مما يتصل بالفلك. ولكنهم أحجموا عن أن يخطوا تلك الخطوة التي ما كانت إلا لتساعد على فقدان التوازن بين البشر. هذا الفقدان الذي تبدو نتائجه القاسية للعيان في العالم الحديث(٣٦).

وهكذا كانت ذروة منجزات البحوث الإسلامية في نظرية الكواكب السيارة. وقد أشار بعض المؤرخين منذ عهد قريب إلى وجود شبه كبير بين النماذج التي وضعت في المراغة ودمشق ونماذج كوبرنيكوس. أما هل تأثر كوبرنيكوس بها أم لم يتأثر، فهذا أمر علمي ذو بعد حضاري، لا يزال موضوعا للبحث العلمي المقارن(٣٧).

وفي ضوء ماتقدم، يمكن لنا التأكيد على أنه فيما يخص معطيات الحضارة الإسلامية في إطار علم الفلك يتجسد ذلك عبر ما أتم علم الفلك إنجازه، وكان من ناحية سدًا لحاجات الأمة العملية بوضع التقاويم والمناخات والرسائل؛ لتعيين سمت القبلة وما إلى ذلك. ومن الناحية الأخرى بعث فلك رياضي بالغ الدقة؛ فالفلك الإسلامي أمدنا بعلم أثر في الغرب تأثيرا عميقا، وغير خط سير الفلك في الهند، بل أضاف بابًا جديدًا للفلك الصيني.

ولكن أكثر من هذا كله أمدنا بعلم فسيح الأرجاء، ضم بين عبقرية نصير الدين الطوسي الرياضية والرؤية الشعرية للسنائي أو العطار. إنه علم قادر على تصوير كون فسيح يحسب فيه الكسوف والخسوف وحركة الكواكب بالدقة، التي تستلزمها حضارة بشرية سوية، وفي

الوقت نفسه يسري فيه الجواد المقدس (البراق) بالرسول الأعظم ﷺ، صاعدا (المعراج) إلى العرش الإلهي. إنه كون رحيب يستطيع فيه كل متأمل مقتد بالرسول الأعظم ﷺ أن يرتقي من خلال قدرة الروح إلى السموات العلى، ويتصل اتصالاً عضويًا حيًا بالقوة الإلهية الطليقة، تلك القوة التي يصفها دانتي بأنها الحب الذي يحرك الشمس وسائر النجوم(٣٨).

وهكذا رأينا أن علم الفلك والقضايا العلمية والعملية المتصلة به اتصالا عضويًّا قد نالت قسطًا وافرًا من العناية الفائقة في حضارتنا الإسلامية، إبان عصور ازدهارها المتألق في سلم الارتقاء الحضاري،وفي هذا مؤشرات حيوية على أن العلم وآفاقه الرحبة ومجالاته الفسيحة كان له أهمية حيوية في تحقيق النهوض الحضاري الإسلامي تاريخيًا.

لذا فليس أمام أمتنا الإسلامية من سبيل، إذا كانت تريد فعلا الانعتاق الحضاري من ربقة هذا المأزق الذي تمر به في واقعها الراهن الآن إلا مواصلة السير في الطريق الصاعد والطويل، حتى يتسنى لها تحقيق وثبات هائلة في مضمار ارتقاء العلوم الطبيعية والإنسانية، وذلك من أجل الإقلاع الحضاري نحو الغد المنظور، عبر دورة حضارية جديدة، تتسم بالفعالية والديناميكية المتفجرة، ولن يكون هذا إلا بالنماء الحيوي للعلم، وذلك لأن العلم مخ الحضارة.

●●●

الحواشي:

(١) مقدمة ابن خلدون:٤٨٧

(٢) تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى:٢٢٥

(٣) تاريخ علم الفلك عند العرب: ١٥

(٤) تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى: ٢٢٥

(٥) تراث الإسلام: ٣: ١٨٢

(٦) العلوم في الإسلام: ٨٥ – ٨٦.

(٧) الأنعام : ٩٧

(٨) يس : ٤٠

(٩) البقرة : ١٦٤

(١٠) البقرة : ٢٩

(١١) الأنبياء : ٣٢

(١٢) التكوير : ١ – ٣

(١٣) العلوم في الإسلام : ٨٧ – ٨٨

(١٤) المرجع نفسه : ٨٦

(١٥) تاريخ البحرية الإسلامية في مصر وآثارها الباقية: ٢٤٣

(١٦) تاريخ التمدن الإسلامي: ٣/ ١٨٩

(١٧) العلوم في الإسلام: ٩٧

(١٨) عبقرية الحضارة العربية (ينبوع النهضة): ١٤٠

(١٩) حضارة العرب: ٥٥٠ – ٥٥١

(٢٠) تاريخ العلوم عند العرب: ٢٠

(٢١) علوم المسلمين أساس تقدم العلم الحديث: ٩٤

(٢٢) حضارة العرب: ٥٥٩

(٢٣) تراث الإسلام، الرياضيات والفلك والبصريات: ٣/ ١٩٠ – ١٩١

(٢٤) تاريخ العلوم عند العرب: ٢١

(٢٥) اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء: ٢/ ١١٧

(٢٦) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: ١/ ١٢٦

(٢٧) حضارة العرب: ٥٥٣

(٢٨) المرجع نفسه: ٥٥٤ – ٥٥٦

(٢٩) ابن الشاطر، مجلة الفيصل ع ٢٤/ ٦١

(٣٠) المرجع نفسه: ٦٢

(٣١) العلوم في الإسلام: ٩٧ – ٩٨

(٣٢) تاريخ العلوم عند العرب: ٦٠ – ٦٣

(٣٣) تراث الإسلام: ٣/ ١٨٣

(٣٤) التصوير الإسلامي في العصور الوسطى: ٥٦ - ٥٧

(٣٥) أثر العرب في الحضارة الأوربية: ٦٠

(٣٦) العلوم في الإسلام: ١٠٢.

(٣٧) عبقرية الحضارة العربية (ينبوع الحضارة): ١١٥

(٣٨) العلوم في الإسلام: ١١٥



المصادر والمراجع

أحمد : إمام إبراهيم.

– تاريخ علم الفلك عند العرب، المكتبة الثقافية، دار القلم، ١٣٨٠هـ = ١٩٦٠م.

الباشا : حسن.

– التصوير الإسلامي في العصور الوسطى، ط٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

ابن خلدون.

– المقدمة، ط٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

الدفاع : علي عبد الله.

– ابن الشاطر، مجلة الفيصل، العدد ٢٤، دار الفيصل الثقافية، الرياض، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

الدمرداش : أحمد سعيد.

– تاريخ العلوم عند العرب، سلسلة كتابك، العدد ١١، دار المعارف، القاهرة، ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.

زيدان : جرجي.

– تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، القاهرة، ١٩٠٢م.

شاخت، وبوزورث.

– تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس، ورفيقه، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٣٩٨ – ١٣٩٩هـ = ١٩٧٨م.

صبرة : عبد الحميد، ورفاقه.

– عبقرية الحضارة العربية، ينبوع النهضة، ترجمة صلاح جلال ورفاقه، كمبردج – لندن، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

العقاد : عباس محمود.

– أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م.

لوبون : جوستاف.

– حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

ماجد : عبد المنعم.

– تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.

مظهر : جلال.

– علوم المسلمين أساس تقدم العلم الحديث، سلسلة المكتبة الثقافية، العدد ٢٤٧، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٣٩٠هـ = ١٩٧٠م.

المقريزي.

– اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تح. محمد حلمي أحمد، القاهرة، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.

– المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، د.ت.

نصر : سيد حسين.

– العلوم في الإسلام، ترجمة مختار الجوهري، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.



مناهج البحث في الرياضيات عند العلماء العرب والمسلمين

الدكتور: مصطفى موالدي
معهد التراث العلمي العربي
جامعة حلب - سوريا

مناهج البحث في الرياضيات عند العلماء العرب والمسلمين

تعدّ العلوم الرياضية من العلوم الدقيقة التي تستند - بشكل رئيس - على علم المنطق، وعلى المنهج العلمي المنظم، الذي يرتكز على أسس وضوابط ومحاكمات عقلية صارمة.

وقد درس العرب والمسلمون العلوم الرياضية، وطوروها بدافع البحث ومعرفة ماهيتها، وبدافع الاستفادة منها في تنظيم الأمور الاقتصادية والإدارية لدولتهم، ولتسيير أمور حياتهم اليومية.

وهذا الدمج بين حب المعرفة والبحث عن الحقيقة، بين استخدام الرياضيات في الحياة الاقتصادية وتوظيفها في حل بعض المسائل الدينية والروحية، أعطى البحث في العلوم الرياضية دفعا إضافيًا لتطويرها، وتعاظمت تطبيقاتها في العلوم الأخرى، كالفلك والمناظر وغيرهما.

لاحظ العرب والمسلمون - منذ البداية - أهمية المنهج العلمي في دراسة العلوم وتطويرها على نحو دفعهم إلى ترجمة المؤلفات القديمة ودراستها وتمثلها، فراحوا يضعون الخطوط الرئيسة والأساس لمنهج علمي، يلتزم المسارات العريضة للبحث العلمي الدقيق، ويتفق مع العقيدة الإسلامية ومبادئها في الوقت نفسه.

إذ وضع الرياضيون العرب والمسلمون مؤلفات خاصة - ولأول مرة في تاريخ العلم حسب معرفتنا - تعالج موضوع المنهج العلمي بشكل مفصل ودقيق مع تطبيقات توضح طرقه.

ومن خلال دراسة مناهج بعض الرياضيين، العرب والمسلمين - موضوع بحثنا - نجد تشابهًا كبيرًا بين مناهجهم ومناهجنا العلمية الحديثة.

المنهج وتعريفه:

لقد ارتبط وجود العلم بوجود المنهج، فتقدم العلم نتيجة لتقدم المنهج المتبع، وتأخر العلم نتيجة لعقم المنهج المطبق.

ويعدّ المنهج قسما من أقسام المنطق الأربعة؛ التصور، والحكم، والبرهان، والمنهج.

المنهج: إنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بوساطة طائفة من القواعد العامة، التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة.

أنواع المناهج:

قسمت المناهج إلى أربعة أقسام رئيسة:

- المنهج الاستدلالي أو الرياضي.
- المنهج التجريبي.
- المنهج الاستردادي أو المنهج التاريخي.
- المنهج الجدلي.

يؤكد عبدالرحمن بدوي على أن الفصل بين المناهج المختلفة، بالنسبة إلى أي علم من العلوم، يكاد يكون مستحيلاً[1]. فالواقع أننا لا نستطيع أن نفصل بين المنهج الرياضي والمنهج التجريبي بالنسبة إلى الرياضيات أو إلى العلوم الطبيعية – على سبيل المثال – فكل علم من هذه العلوم يلجأ إلى كلا المنهجين، فالفصل بين المناهج العلمية في البحث العلمي غير ممكن، ولكننا نقوم بهذا التقسيم للمناهج من أجل دراستها فحسب.

مفهوم المنهج الرياضي وعلاقته بالمنهج الاستقرائي:

يعرف عبدالرحمن بدوي المنهج الرياضي بأنه: «منهج استدلالي ينتقل من مبدأ عقلي إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة، دون التجاء إلى التجزئة»[2].

ويعدّ محمود قاسم المنهج الرياضي في جملته منهجا استنباطيا «يبدأ بالضرورة من بعض قضايا شديدة العموم نسلم بها دون أن نقيم عليها البرهان»[3]. من القضايا العامة التي نسلم بصدقها، ولا يمكن البرهنة عليها: البديهيات، والمصادرات أو المسلمات، والتعريفات.

طرق البرهان الرياضي:

لقد تجنب معظم الرياضيين – العرب والمسلمين – التطويل في سرد البراهين، وأكدوا على أن سرعة الحساب كمال، فلو لم يكن في أصل الحساب شرف لما اعتمدت السرعة فيه كمالا، ويستشهدون بقوله تعالى: ﴿وهو أسرع الحاسبين﴾[4]. وحاول الرياضيون قدر الإمكان تعميم القوانين وإجمال القواعد، واقترحوا صيغا أكثر اقتصادا للوقت وللجهد.

استخدم الرياضيون ثلاثة طرق للبرهنة على نظرياتهم ومسائلهم هي:

- برهان الخلف.
- طريقتا التحليل والتركيب.
- البرهان والقياس.

١ - برهان الخلف:

في تلك البراهين هناك فرضيتان متناقضتان؛ إذ إنّ برهان صحة إحداهما يؤدي إلى بطلان الأخرى والعكس صحيح. وبالنتيجة فإنها طريقة غير مباشرة لبرهان صحة فرضية[5].

٢ - طريقتا التحليل والتركيب:

تُعدّ طريقتا التحليل والتركيب طريقتين منطقيتين للاستدلال، وهما قديمتان جدًا، وتستخدمان في البرهنة على صحة قضية ما أو فسادها.

يستعمل منهج التحليل والتركيب في البرهنة

على قضايا في العلوم المختلفة، منها العلوم الرياضية؛ فالرياضي يطبق طريقتي التحليل والتركيب عفويًا عندما يحل مسألة، أو يبرهن على نظرية.

لم تشر المصادر اليونانية المعروفة لطريقتي التحليل والتركيب - حسب معرفتنا - إلا في مصدرين اثنين: أولهما كتاب (الأصول) لإقليدس[٦]، وقد برهن إقليدس الأشكال (النظريات) الخمسة الأولى[٧] من المقالة الثالثة عشرة من كتابه (الأصول) بهذه الطريقة. ثانيهما كتاب (مجموعات رياضية) لبابيوس[٨] الإسكندراني (نهاية القرن الثالث الميلادي).

ولم يرو الموروث اليوناني عن طريقة التحليل والتركيب ظمأ العلماء العرب لمعرفة منهج التفكير العلمي، الذي يعدّ ركنا أساسيًا من أركان البحث العلمي المنظم الواعي المدروس؛ لذا اهتم العلماء العرب بهذا الموضوع، ووضعوا مؤلفات خاصة به تعالج الموضوع نظريًا وتطبيقيًا، بخاصة مجال الهندسة، ومن ثم طبقوا طريقتي التحليل والتركيب في حل المسائل الجبرية.

ففي **علم الهندسة**: وضع إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة الحراني (٢٩٦ - ٣٣٥هـ = ٩٠٨ - ٩٤٦م) مقالة في طريقة التحليل والتركيب وسائر الأعمال في المسائل الهندسية(٩).

وكتب ابن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٢هـ = ٩٦٥ - ١٠٤١م) مقالة في التحليل والتركيب[١٠]، وألف السجزي (٣٤٠ - ٤١٥هـ = ٩٥١ - ١٠٢٤م) كتابًا في تسهيل السبل لاستخراج الأشكال الهندسية[١١] عالج فيه طريقة التحليل والتركيب.

أما في **علم الجبر**: فقد نشأ علم الجبر وتطور في ظل الحضارة العربية - الإسلامية؛ إذ ارتأى علماء الجبر من العرب ضرورة تطبيق المناهج العلمية، المنطقية المعروفة، ومنها التحليل والتركيب في حل المسائل الجبرية.

فقد عدّ السموءل المغربي (توفي حوالي سنة ٥٧٠هـ = ١١٧٥م) في كتابه (الباهر في الجبر)[١٢] صناعة الجبر جزءًا من صناعة التحليل.

وأكد كمال الدين الفارسي (٦٦٥ - ٧١٩هـ = ١٢٦٦ - ١٣١٩م) في كتابه (أساس القواعد في أصول الفوائد)[١٣] على العلاقة بين الجبر والتركيب، والحساب والتحليل.

ويشرح الكاشي (توفي سنة ٨٣٣هـ = ١٤٢٩م) في بداية الباب الرابع من كتابه (مفتاح الحساب)[١٤] طريقة التحليل والتركيب في حل المسائل.

وخصص العاملي (٩٥٣ - ١٠٣١هـ = ١٥٤٧ - ١٦٢٢م) الباب الخامس من كتابه (الأعمال الرياضية)[١٥] لطريقة التحليل وسمّاها (العمل بالعكس).

ومن خلال دراسة منهجية للطريقتين: التحليل والتركيب وتطبيقاتهما في مجال الرياضيات عامة والجبر خاصة، عند العلماء العرب والمسلمين، يمكننا تلخيص منهج كل طريقة كما يلي:

طريقة التحليل[١٦]:

ترتكز طريقة التحليل على مبدأ الارتقاء من الفرضية المطلوب برهانها نحو الفرضيات الأولية، أو نحو الخواص التي تعرف بأنها صحيحة، إذ بوساطة طريقة التحليل نرد المسألة المطروحة إلى مسألة ثانية، وهذه إلى مسألة ثالثة، وهكذا حتى نصل إلى مسألة نعرف حلها. وبالنتيجة يجب علينا تشكيل سلسلة من المسائل، حيث تكون الأولى نتيجة ضرورية للمسألة التي تليها، ومنه نستنتج أن المسألة الأولى نتيجة للمسألة الأخيرة، وإذا ما عرفنا حل المسألة رقم (ن) عرفنا بالضرورة حل المسألة الأولى. وهكذا نحصل على المخطط التالي:

مخطط طريقة التحليل

المسألة الأولى (وهي المسألة التي نرغب في حلها) .... هي نتيجة ضرورية للمسألة الثانية.

المسألة الثانية .... هي نتيجة ضرورية للمسألة الثالثة.

المسألة الثالثة .... هي نتيجة ضرورية للمسألة الرابعة........

....

المسألة رقم (ن – ١) .... هي نتيجة ضرورية للمسألة رقم (ن). (وهي المسألة التي نعرف حلها).

إذًا: المسألة الأولى نتيجة ضرورية للمسألة رقم (ن)، وإذا ما عرفنا حل المسألة رقم (ن) فإننا سنعرف حل المسألة الأولى.

طريقة التركيب [١٧]:

مراحل طريقة التركيب عكس مراحل طريقة التحليل، وعن طريقها نستطيع حل المسائل الجبرية.

ترتكز طريقة التركيب على البدء بمعطيات المسألة، والانتهاء ببناء الطلب المطلوب برهانه.

إذًا نستنتج من حل المسألة – التي نعرف حلها – حل المسألة التي تسبقها، ومن حل المسألة التي تسبقها نستنتج حل المسألة التي قبلها، وهكذا حتى نصل إلى المسألة المعطاة، ومن ثم نصل إلى حلها. وبذلك نحصل على المخطط التالي:

مخطط طريقة التركيب

– نستنتج من حل المسألة رقم ن (التي نعرف حلها) .... حل المسألة رقم (ن – ١)

– نستنتج من حل المسألة رقم (ن – ١) .... حل المسألة رقم (ن – ٢)

– نستنتج من حل المسألة رقم ٣ .... حل المسألة رقم ٢

– نستنتج من حل المسألة رقم ٢ .... حل المسألة رقم ١

(وهي المسألة التي نرغب في برهانها).

إذًا نستنتج من حل المسألة رقم (ن) حل المسألة رقم (١).

إذا كنا نعرف من أي مسألة – معروف حلها – توافقنا المباشرة؛ لنستنتج من حلها حلول جميع المسائل الوسيطة المتتالية حتى المسألة المطلوب حلها، نستطيع اتباع نهج طريقة التركيب.

٣ - البرهان بالقياس:

يكتفي الرياضي أحيانا بالإشارة إلى أن حل مسألة ما مشابه لحل مسألة أخرى، أو لا يعي التفاصيل لبراهينه، ونستطيع أن نستنتج أن الأستاذ يسأل طلابه بشكل غير مباشر بذل حدّ أدنى من الجهد.

ويعبر الرياضي عن هذه الطريقة بعبارات مختلفة:

– حل مسألة مشابهة لحل مسألة أخرى.

– تمم البرهان على قيام برهان مسألة أخرى.

– (وهكذا) أو قس بطريقة مشابهة لمسائل مشابهة.

ونستطيع عدّ هذه الطريقة من البرهان نوعا من التمرينات؛ لتعويد الطلاب هذا النوع من المسائل.

ونستعرض فيما يلي مناهج البحث في الرياضيات عند عدد من العلماء العرب والمسلمين:

■ **الخوارزمي ومنهجه:**

هو محمد بن موسى، لا نعلم تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، ولكننا نستنتج من مقدمة محققي



كتاب الجبر والمقابلة(١٨) أنه ألف ذلك الكتاب زمن خلافة المأمون، الذي حكم بين عامي ١٩٨ - ٢١٨ الهجريين = ٨١٣ - ٨٣٣ الميلاديين، وكانت وفاته بعد سنة ٢٣٢هـ = ٨٤٦م أو ٨٤٧م بناءً على ما وصل إليه المستشرق نلينو في أبحاثه.

ارتبط اسم الخوارزمي بعلم الجبر، وذلك لتأسيسه ذلك العلم، بمفاهيمه الخاصة، وقوانينه العامة، وأسسه المنطقية العلمية الدقيقة. ويمكننا أن نستشف المنهج العلمي للخوارزمي من خلال دراسة كتابه الجبر والمقابلة.

ففي مقدمة كتابه يوضح الخوارزمي هدف العلماء من تأليف كتبهم ومؤلفاتهم، مشيرا في الوقت نفسه إلى أخلاقهم، ومن ثم يصنف العلماء ثلاثة أصناف من حيث الإبداع والتأليف، وبعد مدح الخليفة المأمون على تشجيعه ومساعدته له وللعلماء الآخرين يبين الخوارزمي مجالات تطبيق الجبر في الحياة اليومية.

وبعد المقدمة يباشر الخوارزمي تقديم علم الجبر بصفته علمًا مستقلا متكاملا، فنجده يقدم مصطلحات العلم ويعرفها، ويثبت فكرة المعادلة مع تقديم العديد من الأمثلة، ويرجع المعادلات كافة، من الدرجتين الأولى والثانية، إلى ست معادلات قانونية، ويضع القوانين العامة لحل المعادلات الست السابقة، ويقدم العمليات الجبرية - من جمع وطرح وضرب وقسمة - اللازمة في حل المسائل، ويشرح آلية الحل بالجبر والمقابلة والرد والإكمال، ويقدم أمثلة تطبيقية، ويحل بعض معادلات الدرجة الثانية بأساليب هندسية؛ أي إن الخوارزمي يضع الأسس اللازمة والضرورية لعلم الجبر بأسلوب منطقي محكم ودقيق، وقد استعان بالجبر على حل بعض المسائل الهندسية، وبالتالي عرف عالمنا الجليل الخوارزمي إمكانات الجبر وتطبيقاته.

وخصص الخوارزمي النصف الثاني من كتابه لموضوع الوصايا والفرائض (الميراث)، وحل الكثير من مسائله بالجبر والمقابلة، وهنا تظهر بوضوح أهمية علم الجبر في حل مسائل تطبيقية معقدة، تمس حياة المسلمين بشكل مباشر.

▪ ثابت بن قرة ومنهجه:

عاش ثابت بن قره بين عامي (٢٢١ - ٢٨٨هـ = ٨٣٦ - ٩٠١م). عمل في الرياضيات والفلك والفلسفة والطب، واشتهر بمعرفته عددًا من اللغات، مما أهله لترجمة عدد كبير من المؤلفات إلى اللغة العربية، كما أصلح ترجمة العديد من الكتب. وتدل مؤلفاته الرياضية على علو منزلته في الرياضيات، ولعل أهمها رسالته في الأعداد المتحابة(١٩). وقد تميزت ترجماته بالدقة، وذلك لتمكنه من اللغات والعلوم التي يترجمها، إضافة إلى أمانته العلمية.

اشتهر ثابت بن قرة بين علماء عصره بعلم الهندسة، فكانوا يصفونه بسرعة البديهة، وبأصالة التفكير(٢٠). واتصف بأنه يترجم، ثم يستوعب، ويلخص، ويعلق، ويمتحن النظريات بتطبيقها، ثم يناقش النتائج التي توصل إليها؛ أي يمكننا القول: إن ثابتا يتقن المراحل الأساسية العلمية للترجمة والإبداع.

وكان ابن قرة من العلماء الذين درسوا العلم للعلم، وعرفوا حقيقة اللذة العقلية، فراحوا يطلبونها عن طريق الاستقصاء، والبحث، والإخلاص للحق والحقيقة، والكشف عن القوانين التي تسود الكون، والأنظمة التي يسير العالم بموجبها(٢١).

ساهمت ترجمات ثابت بن قره في نشر العلوم في ديار الحضارة الإسلامية، وأغنت اللغة العربية بمصطلحات علمية جديدة(٢٢)، ولا تزال ترجماته مصدرًا رئيسًا في المكتبات العالمية.

▪ **الخازن ومنهجه:**

أزهر أبو جعفر محمد بن الحسين الخراساني، الخازن، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري في مجالي الرياضيات والفلك بشكل أساس، وتوفي بعيد ٣٥٠ للهجري.

اتصف منهجه بشكل عام بالدقة المتناهية، وبالاهتمام بالجزئيات. يقول في إحدى مقالاته: «والإنسان شهر بصناعة من الصناعات وجب أن يشرف على جزئياتها ما أمكن، ولا يقتصر على كلياتها فقط؛ فإن أوائل كل صناعة كليات، وكمالها جزئيات»[٢٣].

▪ **البوزجاني ومنهجه:**

ولد أبو الوفاء محمد بن محمد بن يحيى ابن إسماعيل بن العباس البوزجاني في بوزجان سنة ٣٢٨هـ = ٩٤٠م، وعاش معظم حياته في بغداد، وتوفي سنة ٣٨٨هـ = ٩٩٨م.

وضع العديد من المؤلفات في: الحساب، والهندسة، والمثلثات، والجبر، والفلك. وتميز منهجه بما يلي: الاهتمام بالتطبيقات العملية للرياضيات وتعميمها، فقد ركز في كتابه (المنازل السبع)[٢٤] على الممارسات العملية اليومية لفئات الناس كافة، واهتم بأسلوب العرض المنهجي لمعلوماته وتسلسلها، ووضع فهارس لكتبه لتيسير الرجوع إلى محتوياتها، كما ميّز بين منهج المهندسين ومنهج الصناع[٢٥]، وبيّن سبب وقوع كل فئة منهما في الأخطاء وتعليلهما لها، وأشار إلى مساوئ قلة تدريب المهندسين، وعدم معرفة الصناع للبراهين، وأكد أهمية التدريب، ومعرفة برهان المسائل المطروحة.

إن البوزجاني جمع بين جانبي العلم النظري والتطبيقي؛ فقد كانت له إبداعات نظرية رائعة، اعترف بها العلماء على مر العصور، كما قدم أساليب رياضية مبسطة تطبيقية، أفاد منها عامة الناس.

▪ **ابن الهيثم ومنهجه:**

عاش أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم بين (٣٥٤ = ٩٦٥م و ٤٣٢ = ١٠٤١م)، واطلع على العلوم الإغريقية والهندية والفارسية، التي ترجمت إلى العربية في فروع الرياضيات كافة، فضلا عن العلوم الطبيعية، والميكانيكية، وعلم الفلك، والفلسفة، وغيرها، ودرس ما كتبه العلماء العرب والمسلمون في تلك المجالات، وأبدع بتلك العلوم.

يدل العديد من مقدمات مؤلفاته الرياضية على استقلال في التفكير[٢٦]، وعلى أنه سلك فيها طرقا لم يسلكها المتقدمون، فمنها مثلا كتابه (الجامع في أصول الحساب).

خصص ابن الهيثم بعض مؤلفاته لمعالجة موضوعات محلية[٢٦]، تتفق وظروف الحياة ولوازم المجتمع في الأقطار الإسلامية، كمقالته (في استخراج سمت القبلة). وطبق العلم على موضوعات عملية[٢٦]، مثل مقالته (في استخراج ما بين بلدين في البعد بجهة الأمور الهندسية).

وتميز ابن الهيثم بأخلاق فاضلة[٢٦]، فكان ورعا متعبدا، منظما لأوامر الشريعة، محبا للخير، قانعا باليسير الذي لا يسد إلا مطالب الحياة الضرورية، متواضعا مقرًّا بالفضل لذويه، مقدرًا السابقين من العلماء حق التقدير، يذكرهم بالفضل والإحسان، وينصفهم حقوقهم كاملة. وحدد ابن الهيثم الشرط الأساس في البحوث العلمية الصحيحة، وهو أن يكون الغرض طلب الحقيقة، كما ربط الرياضيات بالمنطق.

▪ **البيروني ومنهجه:**

ولد محمد بن أحمد، أبو الريحان البيروني في سنة ٣٦٢هـ = ٩٧٣م، في قرية من ضواحي مدينة

كات، عاصمة دولة خوارزم[٢٧]، ولم يعرف بالضبط تاريخ وفاته، والراجح أنه توفي في سنة ٤٤٠هـ = ١٠٤٨م[٢٨].

وصفه المستشرق الألماني الدكتور إدوارد سخاو: "بأنه أكبر عقلية عرفها التاريخ" لبحوثه ودراساته الأصيلة الغزيرة في الفلك، والرياضيات، والتاريخ، والجيولوجيا.

كان البيروني مؤرخا منصفا محققا[٢٧] مدققا واسع الاطلاع، شامل المعرفة، قادرًا على الاستقراء والاستنتاج، أوتي قدرة فائقة على البحث والدرس.

اعتمد أبو الريحان في أعماله العلمية على مؤلفات العديد من العلماء الذين سبقوه، وتظهر أمانته[٢٧] واضحةً في كتاب (استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها)[٢٧] في تسلسل النظريات الهندسية ونسبتها إلى أصحابها، ويركز أبو الريحان على اختصار الوقت[٢٧] في البراهين، كما أنه يدعو إلى تعدد طرق البرهان كوسيلة لتدريب المتعلم واختصار البرهان[٢٧]، ويسلك في بحثه مسلك الانتقال من المحسوس إلى المجرد، ومن الخاص إلى العام.

ولتبيان الأثر العميق والجوهري لأبي الريحان البيروني في الرياضيات نذكر ما قاله الأستاذ أحمد سعيد الدمرداش، محقق كتاب (استخراج الأوتار في الدائرة) للبيروني، في مقدمته[٢٧]: "فلقد كان له الفضل الأكبر في تغيير المفهوم الإغريقي الاستاتيكي للكون إلى المفهوم الإسلامي الديناميكي للكون، وعبر عن الاعتقاد بكون (صيروري) حي بلغة رياضية من طريق إعطائه الأعداد، التي أدخلها لأول مرة بعد عودته من الهند، (وكانت وسيلته إلى ذلك علم المثلثات) عناصر وظيفية، إضافة إلى منفعتها الأساسية ككميات فقط، وهذه العناصر الوظيفية تستلزم – من غير ريب – حركة ديناميكية، وتستلزم بهذا الوصف زمانًا".

لقد ابتدأ العلماء الإغريق بالنقطة بوصفها المكونة للأشكال الهندسية الثابتة، ومن ثم عدّوا الكون كله رسمًا هندسيّا رتيبًا، أبدعه فاطر السموات والأرض. أما العلماء العرب، وأخصهم البيروني، فإنهم اهتموا بتلك الحركة المستمرة التي تنشئ الشكل الهندسي ذاته.

الخاتمة:

نختم بحثنا باستعراض أهم سمات المنهج العلمي في الرياضيات عند العلماء العرب والمسلمين:

١ – ربط الرياضيات بالمنطق والفلسفة؛ لتبيان موقع الرياضيات في إطار العلوم عموما.

٢ – الاهتمام بالشرط الأساس في البحوث العلمية الصحيحة، وهو أن يكون الغرض طلب الحقيقة.

٣ – اعتماد المفهوم الإسلامي الديناميكي للكون في الرياضيات.

٤ – اعتماد مبدأ الشك وسيلة للتحقق من صحة النظريات بتطبيقها.

٥ – الاهتمام بجزئيات العلم كالاهتمام بكلياته.

٦ – اتباع مسلك الانتقال من المحسوس إلى المجرد، ومن الخاص إلى العام.

٧ – الاهتمام بموضوعات عملية ومحلية، تلبية لحاجات الدين الإسلامي والحياة المدنية إلى جانب البحث النظري المجرد.

٨ – اختيار المفاهيم والمصطلحات الرياضية الدقيقة وتطويرها ونحتها.

٩ – تقديم أساليب رياضية مبسطة تطبيقية؛ لتفيد الناس في حياتهم اليومية.

١٠ – تنوع مستويات المعلومات المقدمة للمتلقين حسب سويتهم العلمية والغرض منها، والتأكيد على الترتيب والتنظيم في تقديم المعلومات والمسائل والنظريات.

١١ – التمييز بين منهج المهندسين ومنهج الصناع، والتأكيد على التدريب.

١٢ – تمكن العلماء العرب والمسلمون من وضع الأسس اللازمة للعلوم الجديدة – كالجبر – بشكل مستقل ومتكامل وبأسلوب منطقي محكم ودقيق.

١٣ – استخدم العلماء العرب والمسلمون البراهين المباشرة والبراهين غير المباشرة: وقدموا أكثر من برهان للمسألة الواحدة – أحيانا – كوسيلة لتدريب المتعلم. واختصروا البراهين – أحيانا – كسبا للجهد وللوقت، ووضعوا مؤلفات كاملة في موضوع المنهج – التحليل والتركيب – ويعدّ ذلك شاهدا على مساهمة العرب والمسلمين في وضع الأسس النظرية للعلوم، وتطبيق طريقتي التحليل والتركيب على العلم الجديد – الجبر – قبل غيرهم.

●●●

الحواشي

(١) مناهج البحث العلمي: ٥، ١٣، ١٥، ١٨، ١٩.

(٢) مناهج البحث العلمي: ٨١.

(٣) المنطق الحديث ومنهج البحث: ٢٨٥

(٤) سورة الأنعام: ٦٢.

(٥) أساس القواعد في أصول الفوائد: ٤٢ – ٤٣.

(٦) DUHAMEL, J.M.C. Des Méthodes dans les sciences de raisonnement 1ère Partie, 3e édition, Gauthier-Villars, Paris, 1885, pp.62,39.

(٧) EUCLIDE, Les œuvres D'EUCLIDE, Traduites par F. Peyrard , Librairie Blanchard, Paris, 1966, pp. 486 - 490.

(٨) PAPPUS, La Collection Mathématique, Traduction française Paul ver Eecke, 2 volumes, Paris-Bruxelles, 1933, pp. 477 - 478.

(٩) رسائل ابن سنان، مقالة في طريق التحليل والتركيب: ٢٧.

(١٠) التحليل والتركيب في الرياضيات الإسلامية: ٩ – ١٩.

(١١) كتاب في تسهيل السبل لاستخراج الأشكال الهندسية: ٣٤٢ – ٣٤٣.

(١٢) الباهر في الجبر: ٧٣ – ٧٤.

(١٣) MAWALDI, Moustafa, L'Algèbre de Kamal Al-Din Al-Farisi , Edition Critique, Analyse mathématique et Etude historique en 3 Tomes, Thèse (Université de la Sorbonne Nouvelle), 1989, pp. 503, ٥٦٧, ٥٧١.

(١٤) مفتاح الحساب: ٤٨٩.

(١٥) الأعمال الرياضية: ٨٢.

(١٦) MAWALDI, Moustafa, L'Algèbre de Kamal Al-Din Al-Farisi , Edition Critique, Analyse mathématique et Etude historique en 3 Tomes, Thèse (Université de la Sorbonne Nouvelle), 1989, pp. 857 - 861.

(١٧) MAWALDI, Moustafa, L'Algèbre de Kamal Al-Din Al-Farisi , Edition Critique, Analyse mathématique et Etude historique en 3 Tomes, Thèse (Université de la Sorbonne Nouvelle), 1989, pp. 857 - 861.

(١٨) كتاب الجبر والمقابلة: ١١–١٢، ١٥، ١٦.

(١٩) كتاب الأعداد المتحابة: ٢٧.

(٢٠) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: ٩٦.

(٢١) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: ١٠٢.

(٢٢) المنهج في تاريخ العلوم عند العرب: ١٧٠.

(٢٣) رسالة أبي جعفر الخازن في المثلثات القائمة الزوايا المنطقة الأضلاع: ٣، ١٩، ٢٤.

(٢٤) المنازل السبع: ١/ ٦٤ – ٦٥.

(٢٥) ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة: ١٠–١١، ١٧، ١٨.

(٢٦) الحسن بن الهيثم: ١/ ١٢، ١٥، ٢٣، ٣٣، ٣٥.

(٢٧) استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها: ١٦، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٣٢، ٢٤٦، ٢٥٠.

(٢٨) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: ٩– ١٥.



المصادر والمراجع

أنبوبا : عادل.

– رسالة الخازن في المثلثات القائمة الزوايا المنصفة الأضلاع، مجلة تاريخ العلوم العربية، مج٣، ع١، ١٩٧٩م.

بدوي : عبد الرحمن.

– مناهج البحث العلمي، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.

البوزجاني : أبو الوفاء محمد بن محمد.

– تاريخ علم الحساب العربي، حساب اليد، تح. أحمد سليم سعيدان، عمان – الأردن، ١٩٧١م.

– مايحتاج إليه الصانع من علم الهندسة، تح. صالح أحمد العلي، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٩م.

البيروني : أبو الريحان محمد بن أحمد.

– استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها، تح. أحمد سعيد الدمرداش، المؤسسة المصرية للتأليف، القاهرة، د.ت.

جاويش : خليل.

– التحليل والتركيب في الرياضيات الإسلامية، كتاب ابن الهيثم: تاريخ العلوم عند العرب، منشورات المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، ١٩٩٠م.

الخوارزمي : محمد بن موسى.

– كتاب الجبر والمقابلة، تقديم علي مصطفى مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، منشورات كلية العلوم بالجامعة المصرية، ١٩٣٩م.

الدفاع ، علي عبد الله.

– نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات، دار جون وايلي وأبناؤه، ١٩٧٨م.

السجزي : أحمد بن محمد.

– كتاب في تسهيل السبل لاستخراج الأشكال الهندسية، ضمن رسائل ابن سنان، تح. أحمد سليم سعيدان، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م.

ابن سنان : إبراهيم.

– رسائل ابن سنان، مقالة في طريق التحليل والتركيب، تح. أحمد سليم سعيدان، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م.

طوقان : قدري.

– تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، هدية المقتطف السنوية، ١٩٤١م.

العاملي : بهاء الدين.

– الأعمال الرياضية، تح. جلال شوقي، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الشروق، ١٩٨١م.

عاصي : حسن.

– المنهج في تاريخ العلوم عند العرب، دار المدائن، بيروت – لبنان، ١٩٩١م.

الفارسي : كمال الدين.

– أساس القواعد في أصول الفوائد، تح. مصطفى موالدي، منشورات معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٩٤م.

قاسم : محمود.

– المنطق الحديث ومنهج البحث، ط. القاهرة، ١٩٦٦م.

ابن قرة : ثابت.

– كتاب الأعداد المتحابة، تح. أحمد سعيدان، نشر بدعم من الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٧٧م.

الكاشي : جمشيد.

– مفتاح الحساب، تح. نادر نابلسي، منشورات وزارة التعليم العالي، دمشق، ١٩٧٧م.

المغربي : السموءل.

– الباهر في الجبر، تح. صلاح أحمد، ورشدي راشد، منشورات وزارة التعليم العالي، دمشق، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

نظيف : مصطفى.

– الحسن بن الهيثم، منشورات كلية الهندسة بجامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٣٦٢هـ = ١٩٤٣م.

- DUHAMEL, J.M.C., Des méthodes dans les sciences de raisonnement 1ère Partie, 3 dition, Gauthier - Villars, Paris, 1885.
- EUCLIDE, Les œuvres D'EUCLIDE, Traduites par f. peyrard , librairie Blanchard, paris, 1966.
MAWALDI, Moustafa, L'Algèbre de Kamal Al-Din Al-Farisi, Edition Critique, Analyse mathématique et Etude historique en 3 Tomes, Thèse (Université de la Sorbonne Nouvelle) , 1989.
- PAPPUS, La Collection Mathématique, Traduction française Paul Ver Eecke, 2 volumes, Paris-Bruxelles, 1933.

البيــروني

عـالم المعـادن والأحـجـار الكريـمـة

الدكتور: أحمد عبدالقادر المهندس

قسم الجيولوجيا - كلية العلوم - جامعة الملك سعود

الرياض - المملكة العربية السعودية

مقالات

ولد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني في المنطقة الواقعة إلى الجنوب من بحيرة آرال، التي عرفت في العصرين القديم والوسيط بخوارزم، سنة ٣٦٢هـ = ٩٧٣م بظاهر مدينة خوارزم وهي مدينة بيرون ومنها استمد لقبه[١] (بالفارسية تعني ظاهر)، بالقرب من مدينة كاث، وكانت إحدى المدن الكبيرة وعاصمة دولة خوارزم.

وقد احتفل العالم بمرور ألف عام على مولد البيروني في عام ١٩٧٣م، حيث أطلق الاتحاد السوفييتي (سابقا) اسم بيرون على مدينة (كاث) بخوارزم (جمهورية أزبكستان)، التي تقع على نهر أموداريا (نهر جيحون قديما) جنوب بحيرة الأرال، كما أطلق اسمه على إحدى معالم القمر الرئيسة، وكذلك إنشاء جامعة في طاشقند باسم (جامعة البيروني).

وقد أقام المتحف الجيولوجي بجامعة موسكو تمثالاً لهذا العالم العبقري، وأصدرت أكاديمية العلوم السوفيتية مجلدا عن البيروني وأبحاثه ومؤلفاته (٢).

عاش البيروني حتى الثمانين، وهو مجد صبور في طلب العلم والمعرفة. يقول عنه المستشرق الألماني الدكتور سخاو: "إن البيروني أكبر عقلية ظهرت في التاريخ". ويقول عنه المؤرخ العالمي جورج سارتون في كتابه مقدمة في تاريخ العلم: "كان البيروني باحثا فيلسوفا رياضيًا جغرافيًا، ومن أصحاب الثقافة الواسعة، بل من أعظم عظماء الإسلام، ومن أكابر العلماء".

لقد كان البيروني شديد الإيمان بدينه، وبانتمائه العربي، حيث يقول في واحد من مصنفاته: "ديننا والدولة العربية توأمان، ترفرف على أحدهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية. وللهجو بالعربية أحب إليّ من المدح بالفارسية".



علم المعادن وإسهامات العلماء المسلمين

اهتم العلماء المسلمون بعلم المعادن Mineralogy وعلم الأحجار الكريمة Genology ، نذكر منهم:

(١) يوحنا بن ماسويه، له كتاب (الجواهر وصفاتها وفي أي بلد هي) و (صفة الغواصين والتجار).

(٢) الفيلسوف الكندي، له كتاب (الجواهر والأشباه) و (رسالة في أنواع الحجارة).

(٣) أبو سعيد مضر بن يعقوب الدينوري، انظر كتاب البيروني: (الجماهر في معرفة الجواهر).

(٤) محمد بن زكريا الرازي، له كتابان هما: (الجواهر والخواص) و (علل الجواهر).

(٥) جابر بن حيان في بعض رسائله.

(٦) عطارد بن محمد الحسيب، له كتاب (منافع الأحجار).

(٧) أبو الريحان البيروني، له كتاب (الجماهر في معرفة الجواهر).

(٨) أحمد بن العزيز الجوهري، له كتاب (رسالة في الجواهر).

(٩) أحمد بن يوسف التيفاشي، له كتاب (أزهار الأفكار في جواهر الأحجار).

(١٠) محمد بن إبراهيم السنجاري المعروف بابن الأكفاني، له كتاب (نخب الذخائر في أحوال الجواهر).

وعلم المعادن عند المسلمين مرتبط جدًا بعلم الكيمياء وعلم التعدين من جهة، وبالطب من جهة أخرى. والمؤلفات في علم المعادن عند المسلمين تبحث عادة في الأحجار الكريمة، مع الإشارة باستمرار ليس إلى علم المعادن فحسب، بل إلى وصف الصخور [٣].

وقد اهتم المسلمون بالأحجار الكريمة والمعادن، وامتلأت قصور حكامهم وأمرائهم بأنواع اللآلئ والمجوهرات التي جلبوها من أماكن مختلفة، كما اهتموا بالتمييز بين الأنواع الخالصة والأنواع المغشوشة[٤]. وعلم المعادن أو العدانة Mineralogy من العلوم القديمة التي تطورت كثيرا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، حتى أصبح هذا العلم من أكثر فروع الجيولوجيا تطورًا. ويدرس هذا العلم الوحدات المتجانسة التركيب الكيميائي، وذات البناء الذري المميز، التي تتكون بعمليات طبيعية. والمعادن هي العناصر أو المركبات الطبيعية التي تكوّن الأجزاء الصلبة من الأرض أو غيرها من الكواكب الأخرى في هذا الكون الكبير. ويمكن تعريف المعدن بأنه: مادة طبيعية غير عضوية، لها تركيب كيميائي محدد وبنية ذرية فراغية. والأحجار الكريمة ما هي إلا معادن، يستثنى منها اللؤلؤ والمرجان، فهما يتكونان بطرق عضوية.

وتتميز الأحجار الكريمة بثلاث صفات أساسية:

(١) اللون الجميل الرائع.

(٢) الندرة.

(٣) الثبات والقدرة على مقاومة عوامل الجو والخدش.

يقول البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر): "والياقوت الأحمر نظير الذهب في عزة الوجود، وصلابة الجثة، وكثرة الماء، والرونق، ولمعان الحمرة، ومصابرة النار، ومقاومة أسباب الفساد، وطول البقاء".

وقد تطورت أساليب دراسة المعادن والأحجار

الكريمة Gemology تطورًا كبيرًا، فبعد أن كان التركيز على دراسة الخواص الطبيعية الظاهرية لها، والتركيب الكيميائي لمكوناتها بوساطة المجهر البصري والطرق الكيميائية الكلاسيكية، تطورت هذه الأساليب لتشمل تقنيات مختلفة، ومن هذه التقنيات استخدام المجهر الإلكتروني، والمجهر الإلكتروني الماسح، وحيود الأشعة السينية، وجهاز التحليل الإلكتروني الدقيق، وغيرها من التقنيات الحديثة.

شخصية البيروني العلمية

كان لعلماء المسلمين فضل السبق في اتباع الأسلوب العلمي في أبحاثهم، وكانوا يحترمون التفكير المنطقي والدراسة القائمة على التجربة.

وتميز البيروني بأنه باحث علمي مدقق، يتلمس الحقيقة بعيدًا عن التعصب المضلل أو الوهم، فانتقد منهج الهنود لكونه غير علمي، واتخذ لنفسه نبراسًا علميًا يتميز بالملاحظة الدقيقة والتجربة[٥].

كما اهتم بتعلم اللغات الأجنبية، فأجاد اللغات؛ اليونانية، والسريانية، والفارسية، والخوارزمية، لكنه كان يفضل التأليف باللغة العربية.

وتتميز أعمال البيروني بالنقاط التالية:

(١) ترتيب الأفكار وتسلسلها.

(٢) استعمال المصطلحات العلمية السهلة.

(٣) عدم تنميق الجمل.

(٤) العناية الفائقة بمقدمات كتبه.

(٥) الرجوع إلى علوم غيره وبخاصة علوم أهل اللغات الأخرى.

(٦) الاهتمام بالمشاهدة والاستقراء وإجراء التجارب.

أما أسلوبه في الكتابة فقد كان أسلوبا علميًا موجها إلى الخاصة دون العامة، وقد آمن إيمانا كبيرا باللغة العربية وفضلها على غيرها من اللغات، فكتب بها جل مؤلفاته تقريبا، وبذلك رفع من شأنها، وحبب الناس فيها، ودافع عنها ضد كل تيار شعوبي.

مؤلفاته

حين بلغ البيروني الثالثة والستين من عمره وضع كتاب الفهرست، الذي ذكر فيه مؤلفات الطبيب محمد بن زكريا الرازي، وأضاف إليها أسماء كتبه الخاصة، فبلغت (١١٣ كتاب)، لكن هذا العدد لا يشمل ٢٥ كتابا أخرى نسبت إليه، وقد ذكرت كتبه في هذا الفهرست مرتبة حسب موضوعاتها، وفي بعضها يذكر محتواها بشكل موجز، وعدد أوراق كل منها. والحقيقة أن قائمة كتبه هذه غير كاملة؛ لأن البيروني عاش بعد وضعها أربع عشرة سنة على الأقل، كان خلالها مكبًا على العمل إلى أن حضرته الوفاة.

وقد حصرت مؤلفات البيروني ما بين مطبوع ومخطوط وموجود ومفقود، فإذا بها تبلغ ثمانين ومائة كتاب ورسالة، وليس ببعيد عن الحقيقة أن نقول: إن نحو أربعة أخماس مؤلفات البيروني قد فقدت. أما ما بقي منها فقد نشر منه نحو النصف، وأكثره - باستثناء القانون المسعودي - ترجم إلى اللغات الأخرى، ونال ما يستحقه من اهتمام الباحثين والعلماء في هذا العصر[٦].

أما كتبه التي نعدها المصدر الرئيس لإدراك مدى إنجازاته العلمية فهي:

(١) كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبع الكتاب بتحقيق د. إدوارد سخاو من جامعة برلين.

(٢) كتاب ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، طبع الكتاب بتحقيق د. إدوارد سخاو.

(٣) كتاب استخراج الأوتار في الدائرة بخواص

الخط المنحني فيها، طبع الكتاب بتحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش.

(٤) كتاب راشيكات الهند، صدر الكتاب بتحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش.

(٥) كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، نشر في حيدر أباد الدكن.

(٦) كتاب الصيدنة في الطب، طبع بتحقيق مؤسسة هامدارد بباكستان.

(٧) الرسائل المتفرقة في الهند.

(٨) كتاب القانون المسعودي في الهند والنجوم، طبع الجزء الرياضي منه بتحقيق د. إمام إبراهيم أحمد.

(٩) كتاب في استيعاب الوجوه الممكنة في صناعة الإسطرلاب.

(١٠) رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي.

(١١) مقالة في النسب التي بين الفلزات والجواهر في الحجم (الوزن النوعي).

(١٢) كتاب غرة الزيجات.

(١٣) ترجمة كتاب باتنجالي في الخلاص من الارتباك.

(١٤) كتاب في إفراد المقال في أمر الظلال.

(١٥) كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، طبع الكتاب بتحقيق د. بولجاكوف.

(١٦) كتاب تمهيد المستقر في تحقيق معنى المر.

(١٧) حكاية الآلة المسماة السدس الفخري.

(١٨) كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم.

الجماهر في معرفة الجواهر

ألف البيروني كتاب (الجماهر في معرفة الجواهر)، وكان يقارب حينئذ الثمانين من عمره، وتدل المعلومات الموجودة فيه على أنه جمع معلوماته من بقاع العالم كلها، ومن مصادر يونانية وفارسية وهندية، إضافة إلى العربية. كما يدل هذا على إعداده الطويل والجيد له، إضافة إلى خبرته الطويلة وتجاربه الشخصية[٧].

ويعد الكتاب من أوسع ما وصل إلينا من المؤلفات العربية الإسلامية في علم المعادن وأعمقها، وقد اعتمد البيروني فيه على كتابات الكندي وغيره، لكنه تميز بدقة ملاحظته ونقده للأفكار والآراء غير الموضوعية، إضافة إلى القدرة على الوصف الدقيق للمعادن. وقد أشار فيه إلى أبحاث العلماء الذين سبقوه في هذا الميدان، أمثال الكندي وغيره، كما بيّن القوة الشرائية والاقتصادية والتجارية لتلك الأحجار الكريمة والمعادن في عصره[٨].

اشتمل كتاب (الجماهر في معرفة الجواهر) على وصف عدد من المعادن والأحجار الكريمة والفلزات، ومن المعادن والأحجار الكريمة التي تحدث عنها ما يلي:

الياقوت، واللعل (سبينل)، والبجادي (جارنت)، والماس، والمرجان، والزمرد، والفيروزج، والعقيق، والجزع (نوع من السيليكا)، والبللور، والجمشت، واللازورد، والدهنج (الملاكيت)، واليشم (جاديت) وغيرها. أما الفلزات فقد ذكر منها: الذهب، والفضة، والنحاس، والخارصين، والزئبق.

وتعدّ دراساته عن الفلزات في غاية الأهمية، حيث يذكر مناطق وجود الفلز، وكيفية استخراجه، وفوائده، وخواصه، وطرق تعدينه، وما يوجد معه من شوائب.

ويلخص البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) معنى كلمة معدن، فيقول: "المعدن من عدن، وهو الإقامة، فكان المطلوب منه ما أقام فيه دهورًا، أو أن مستنبطيه يقيمون على استخراجه، فلا يسأمون من الحفر".

ويعدّ البيروني أول من فرق بين كلمتي معدن Mineral وفلز Metal ، فقد أطلق كلمة معدن على الياقوت، والزمرد، والدهنج، واستعمل كلمة فلز للذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، والزئبق.

ونستعرض فيما يلي بعض الخواص (الطبيعية) للمعادن والأحجار الكريمة، التي ذكرها أبو الريحان البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر):

١ - اللون Colour

اهتم البيروني بخاصية اللون في المعادن، وبخاصة ما يتعلق بالأحجار الكريمة، وقد قسم الياقوت - بناء على خاصية اللون - إلى عدة أنواع، وذكر أن الياقوت الأكهب يكون محمرًا في الظلام، فإذا عاد إلى نور الشمس عادت كهبته الأصلية. كما اعتمد البيروني على خاصية اللون في تصنيف أنواع اللؤلؤ بدقة، وقد صنف اللآلئ إلى الأنواع التالية:

التبني: ذو لون أبيض يميل قليلا إلى الصفرة.

اللبني: أبيض يشبه الشمس.

الياسميني: لونه كلون الشمس.

الوردي والرصاصي. إضافة إلى ألوان أخرى نادرة، مثل الأزرق، والأصفر، والأحمر، والأخضر.

ويتعرض البيروني للماس، فيتحدث عن لونه بما يلي: "**حجر الماس وهو جوهر مشف في لونه كالزجاجة، ومنه ما يضرب إلى الصفرة، وينبعث منه في ضياء الشمس ألوان مقزحة**".

٢ - البريق Lustre والشفافية Transparency

تعني كلمة البريق قدرة المعدن على عكس الضوء من على سطحه، أما الشفافية فهي قدرة المعدن على إمرار الضوء. وقد أشار البيروني إلى هاتين الخاصيتين بالنسبة للماس والياقوت، كما فرق بين البريق والشفافية فقال في كتابه (الجماهر): "وقد حكينا ما قيل في قوله سبحانه وتعالى: **كأنهن الياقوت والمرجان** [٩] معناه صفاء الياقوت وبياض المرجان. والصفاء هنا بمعنى البريق دون الشفاف؛ إذ إن الإنسان إذا شف لم ير ما وراءه إلا ما يوحش. وإنما أراد من الياقوت ههنا الحمرة الوردية المحمودة في البشر.

٣ - المخدش Streak

المخدش من الخواص المميزة لعديد من المعادن، ويعرف بأنه لون مسحوق المعدن، ويفرق البيروني بين أنواع الشاذنج حسب لون حكاكتها، فيقول: "الشاذنج حجر الدم بسبب حكاكتها على المسن، كما سمي غيرها حجرا عسليًا بسبب حكاكتها".

كما يفرق البيروني بين الزمرد وبين أشباه الزمرد، فيقول في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر): "فأخبر أحد المحصلين أنه كان يظهر بالقرب من معدن الفيروزج بنيسابور جوهر أخضر مشف ظنوه زمردا، وكان يخرج قطعًا كبارًا، وكان يشتريها تاجر، كان يجيء كل سنة"، وقال البيروني: "وحككت به حديدة فحمّرها، وبقيت الحمرة عليها أسبوعا، فعلمت أنه قلنقد".. وهذا يعني أنه عرف كيف يختبر المخدش للتمييز بين المعادن.

٤ - الصلابة Hardness

يتعرض البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) لصلابة الماس فيقول: "إنما قدمت ذكر الماس على ما ذكر من مثمنة الجواهر، التي لها رياسة، أعني اللؤلؤ والزمرد: لأنه فاعل في الياقوت الفاعل فيما دونه بشيء فوقه، ولا متأثر فيما دونه إلا بالمقدار الذي يخصه من جهة أنه من جملة الكائنات الفاسدات، وإن امتد بقاؤه أزمنة

وسنوات، منزلته من جميعها منزلة السيد المطاع من السفلة الرعاع، وبالمناسبة بينه وبين الياقوت أقرب المناسبات بالرزانة والصلابة وقرب الجوار في المعدن، وقهر الغير بالثقب والقطع.

والحقيقة أن الماس هو أكثر المعادن صلابة، وأن الذي يليه في الصلابة هو معدن الياقوت، وكلاهما حجران كريمان، والياقوت هو نوع من أنواع معدن الكوراندوم Corundum ، وهو معدن يتكون من أكسيد الألومنيوم، ولكنه يحتوي على بعض الشوائب من عناصر انتقالية ملونة مثل الكروم والتيتانيوم والحديد، مما يعطيه صفة الجمال والروعة والصفاء".

ويذكرنا حديث البيروني عن الماس والياقوت بمقياس الصلابة النسبي للمعادن

(Mohs Relative Hardness Scale of Mineral).

الذي وضعه العالم الأوربي Mohs بعد ذلك بقرون عديدة (١٨٨٢م)، والذي قسم فيه المعادن حسب صلابتها إلى عشر درجات، حيث وضع الماس في أعلى سلم الصلابة، وأعطاه الرقم (١٠). أما الكوراندوم (الياقوت) فيليه في سلم الصلابة، وأعطاه الرقم (٩).

٥ - الهيئة البللورية Crystal Habit

وهي من الخواص الفيزيائية المهمة في تعرف المعادن، وتعكس الهيئة البللورية صفة التبلور الداخلي والترتيب الذري الفراغي للمعادن.

ويشير البيروني إلى هذه الخاصية في الماس فيقول: "**والماس بعيد عن التخلل فضلا عن التجاويف، وأشكاله في ذاتها من غير وضع مخروطية مضلعة، ومن مثلثات مركبة، كالأشكال المعروفة النارية، متلاصقة القواعد، وفيها ما يكون على هيئة الملقب بالهوائي، فيسمى شعيريًا؛ لاحتواء طرفيه وامتلاء وسطه**".

ويقصد البيروني هنا بللورة ثماني الأوجه، التي تميز الماس في العادة، وهذا يدل على دقة وصف البيروني للأشكال الهندسية للماس ولغيره من المعادن.

ويصف البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) الهيئة البللورية لمعدن العقيق، فيقول: "**ومن العقيق ما يسمى جزعًا، وهو أنواع أعزها المعروف بالبقراني، وخطوطه ممتدة على استقامة لا عوج فيها؛ لأنها مقاطع صفائح متراكمة، ونهاياته واستواء النهايات تدل على استواء الصفائح وسطوحها - وألوانه ثلاثة تكون صفحية وبسدية عليها، بيضاء غير مشفة، فوقها شفة بللورية، وربما كانت إحداهما سوداء - فإن كانت صفراء أو خضراء زمردية جعلت وجه الفص، وكلها خلقية لا صناعية**".

وتدل هذه الفقرة على دقة الوصف لطبيعة التبلور في معدن العقيق، كما أن البيروني لا يتوقف عند وصف المظهر الخارجي والألوان، بل يغوص في أسرارها، ويحدد المعلومات التي ينطبق منها إلى الأحكام النهائية، فهو من خلال فحصه الدقيق لقطعة العقيق يستنتج أن هذه الخطوط ليست سوى مقاطع لمستويات صفائح متوازية، ومن طبيعة النهايات يستدل على أن الصفائح مستوية السطوح، فيستدل على أنها تراكمت فوق بعضها بالتدريج[١٠].

٦ - تفريق الضوء Dispersion

هي قدرة المعدن على تحليل الضوء الأبيض إلى الأطياف المكونة له، ويمكن رؤية هذه الخاصية الفيزيقية عند تكوّن قوس قزح. يقول البيروني في وصف هذه الخاصية في الماس: "**وطريقة اختباره أن يجعل طرف منه في شمعة؛**



لتتمكن الأصابع من إمساكه، ثم يقاوم بإزاء عين الشمس، فإن سطعت منه حمرة ولهبة على مثال قوس قزح فهو المختار، وليس يسطع ذلك إلا من الأبيض والأصفر منه فقط".

٧ - الشوائب والمكتنفات

Impurities & Inclusions

وصف البيروني عيوب الياقوت نتيجة لوجود بعض الشوائب والمكتنفات، التي تقلل من قيمته، **وقد ذكر البيروني أن عيوب الياقوت خمسة هي: "النمش، ولا حيلة لنا لإزالته إذا فش وغاص وعمق، وخلط الحجارة، وهي الصخور التي تصاحبه، والريم وهو الوسخ، والثقب المانع عن الشفاف ونفاذ الضوء، واختلاف الصبغ في أجزائه، فيكون بعضها مشبعًا وبعضها أبلق".**

٨ - الوزن النوعي Specific Gravity

يعدّ من الخواص المهمة والمميزة للمعادن والأحجار الكريمة، والوزن النوعي يعبر عن النسبة بين وزن المادة ووزن حجم مكافئ أو معادل من الماء عند درجة ٤ مئوية، ويعتمد الوزن النوعي للمواد المتبلورة على:

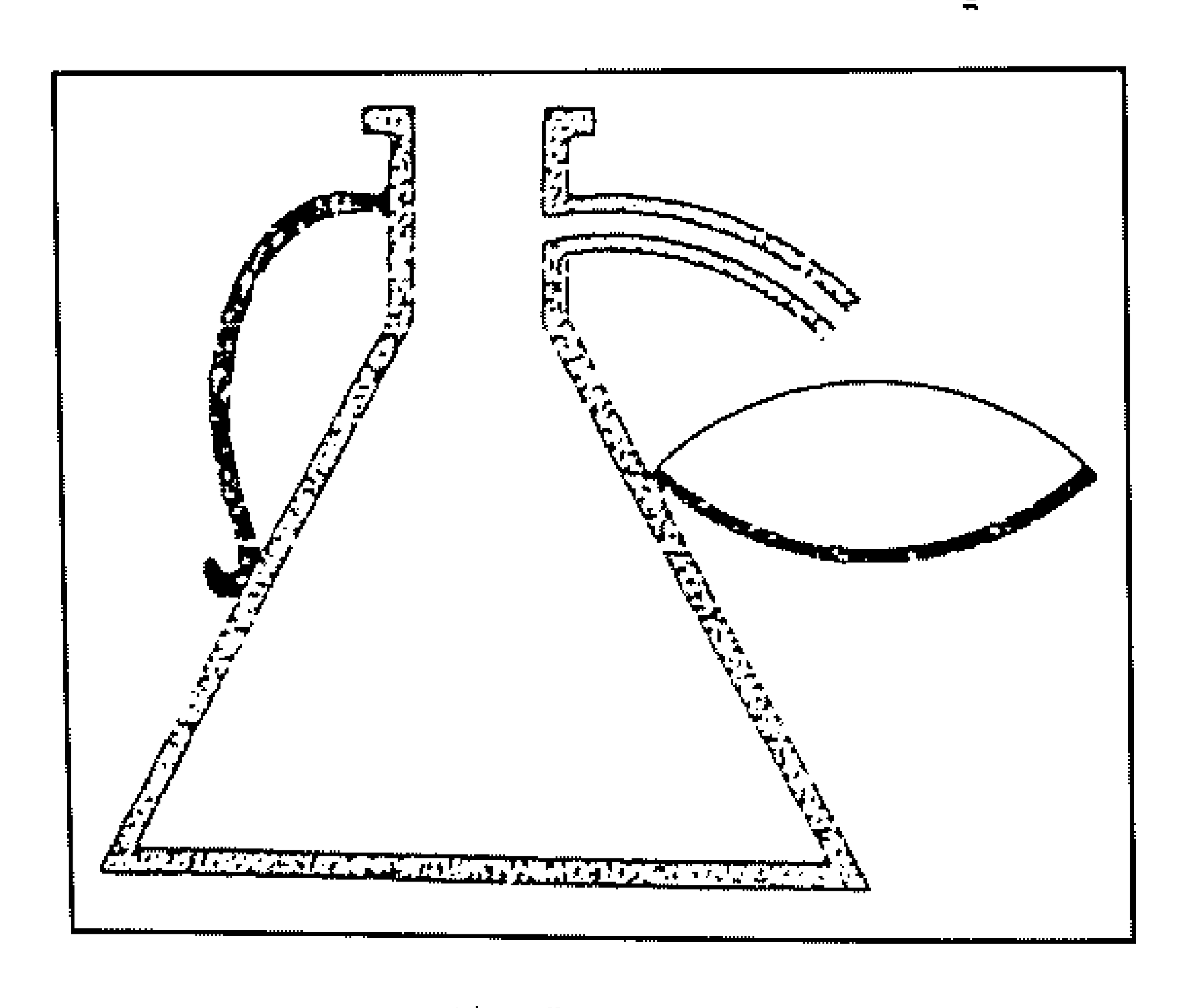
(١) نوع الذرات المكونة للمادة.

(٢) طريقة رص الذرات بعضها مع بعض.

وهكذا فإن العناصر ذات الوزن الذري العالي يكون لها وزن نوعي مرتفع، أما بالنسبة لرص الذرات فأكثر الأمثلة تعطى عن الماس والجرافايت؛ فكلا المعدنين يتكونان من عنصر الكربون، لكن الماس ذو وزن نوعي أكبر (٣ر٥٢) ورص مكعب، يعطي كثافة عالية من الذرات بالنسبة لوحدة الحجوم، بينما يكون الجرافايت ذا وزن نوعي أقل (٢ر٢٣)، ورص سداسي أقل إحكامًا من الرص المكعبي للماس[١١]، والوزن النوعي ثابت لا تتغير قيمته عند درجات حرارة وضغط ثابتين عند ثبوت التركيب الكيميائي للمادة، وعدم احتوائها على شوائب خارجية.

وقد عرف البيروني الوزن النوعي في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) فقال: "فإن المكعب الذي ضلعه ذراع، إذا كان من الماء، اتزن ما هو جزء من تسعة عشر إذا كان ذهبًا".

وقد قام البيروني بتجارب كثيرة لحساب الوزن النوعي، واستعمل في ذلك جهازه المخروطي، الذي يمكن عده أقدم مقياس للوزن النوعي أو الكثافة النسبية (شكل رقم ١). والجهاز وعاء مصبه متجه إلى أسفل كما هو مبيّن بالشكل. وكان البيروني يزن المادة التي يريد دراستها بعناية، ثم يزن الماء الذي تحل محله المادة التي أدخلها، والذي يخرج من الجهاز بوساطة ثقب موضوع في مكان مناسب، والعلاقة بين وزن المادة ووزن حجم مساوٍ لها من الماء تحدد الوزن النوعي المطلوب.



شكل رقم (١)

وفيما يلي جدول بقيم الأوزان النوعية لبعض المعادن، والأحجار الكريمة، والفلزات، مقارنة بالأوزان النوعية الحديثة (جدول رقم ١). ونلاحظ أن نتائج البيروني المشار إليها بين قوسين إما بالذهب أو بالزئبق، وإما بالزمرد أو بالكوارتز[١٢].

جدول رقم (١)
مقارنة بين الأوزان النوعية عند البيروني مع القيم الحديثة لهذه المواد

المادة	عند البيروني		الوزن الحديث
	الذهب	الزئبق	
ذهب	١٩,٢٦	١٩,٠٥	١٩,٢٦
زئبق	١٣,٧٤	١٣,٥٩	١٣,٥٩
نحاس	٨,٩٢	٨,٨٣	٨,٨٥
صفر (نحاس أصفر)	٨,٦٧	٨,٥٨	٨,٤٠
حديد	٧,٨٢	٧,٧٤	٧,٧٩
قصدير	٧,٢٢	٧,١٥	٧,٢٩
رصاص	١١,٤٠	١١,٢٩	١١,٣٥
	الزمرد	**الكوارتز**	
لازورد	٣,٩١	٣,٧٦	٣,٩٠
ياقوت	٣,٧٥	٣,٦٠	٣,٥٢
زمرد	(٢,٧٣)	٢,٦٢	٢,٧٣
لؤلؤ	(٢,٧٣)	٢,٦٢	٢,٧٥
عقيق	٢,٦٠	٢,٥٠	–
كوارتز	٢,٥٣	٢,٥٨	٢,٥٨

ويتضح من هذا الجدول أن الأوزان النوعية التي عينها البيروني بالتجربة لا تختلف كثيرًا عن الأوزان النوعية التي استخرجت بوساطة الأجهزة الدقيقة، وهذا يدل على دقة عمل البيروني وبراعته.

البحث عن المعادن: The Search for Mineral

تحدث البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) عن أماكن وجود الياقوت، وطرق استخراجه، والحفر بحثًا عنه، كما ذكر كيفية الحصول عليه من معدنه الخام، وتخليصه من الشوائب. وأشار البيروني أيضًا إلى الزئبق وكيفية الحصول عليه بقوله: "إنه مستخرج من أحجار حمر هي خاماته، تحمى في الكور حتى تنشق، ويتدرج منها الزئبق".

ويقصد البيروني بالأحجار الحمر معدن السينابار، وهو خام هام للزئبق، ويتميز بلون أحمر قرمزي، إذا كان نقيًا، إلى أحمر بني عندما يكون غير نقي. **ويسمي البيروني الكوارتز البللور ويقول عنه: "إنه حجر يوجد بأرض العرب، أبيض شفاف، يلمع بالليل كالنار، ويسمى حجر القمر، وفيه صلابة يقطع بها كثير من الجواهر".**

ويتحدث عن الرمل بطريقة علمية، فيقول: "والمتأمل في الرمل يرى فيه معادن مختلفة ذات ألوان متعددة، منها الأسود والأحمر والأبيض والبللوري". وقد ثبت أن الرمل يحتوي على معادن مختلفة، مثل الكوارتز، والماجنتايت، والبايرايت،

والزريكون، والجارنت، والتورمالين، وأهمها معدن الكوارتز الذي يشكل النسبة العظمى من الرمل(١٣).

وقد وصف البيروني أماكن وجود كثير من المعادن وطرق استخراجها مثل الفيروز، والعقيق، والجزع، والجمشت، والخماهان، واللعل، والفلزات، مثل الذهب، والحديد، والفضة، والخارصين، والزئبق.

أصل المعادن: Origin of Mineral

يبدو أن أصل المعادن وتكوينها من الأشياء التي كانت تشغل ذهن كثير من العلماء المسلمين مثل البيروني، وإخوان الصفا، والتيفاشي، وغيرهم. وقد نبذ أولئك العلماء المعتقدات الخرافية، مثل تأثير النجوم أو الكواكب وغيرها في تكوين المعادن.

وعند الحديث عن الياقوت، وأماكن وجوده، وطرق استخراجه، يتعرض البيروني في كتابه (الجماهر في معرفة الجواهر) لأصل تكوين الياقوت فيقول: "إن جميع المشفات كانت في الأصل مائعة، ثم تحجرت، ويدل على ذلك اختلاطه بما ليس من جنسه كنفاخة هواء أو قطرة ماء".

وقد دلت الأبحاث المعدنية على صحة ما قاله البيروني، وقد قام العلماء بالتأكيد على ذلك بدراسة المكتنفات السائلة Fluid Inclusions، والمكتنفات الغازية Gas Inclusions، وتحديد درجات الحرارة التي تكونت عندها بعض المعادن.

وقد تحدث البيروني عن النحاس العنصري، فقال: "إنه يوجد في كثير من الأحيان مع الذهب".

وقد ثبت علميًّا أن بعض المعادن التي تحتوي على النحاس توجد في عروق الذهب، كما قال: "إن بعض معادن النحاس تحتوي على بعض الرصاص".

خاتمة

لقد أسهم أبو الريحان البيروني إسهامًا واضحا في تطور الفكر الجيولوجي، ولا سيما تطور علم المعادن والأحجار الكريمة، وقد استطاع البيروني أن يفيد من خبرات من سبقوه، مع الاستفادة من آرائهم وتفنيدها أحيانا. وهو يرفض الرأي الذي يتنافى مع المنطق، ويقوم بكثير من التجارب العلمية لإثبات حقيقة معينة. ومن التجارب التي أجراها البيروني تجربة أن الزمرد لا يُسيل عيون الأفاعي إذا رأته، وقد كانت قضية مسلّمًا بها في أيامه. يقول البيروني: "ومنها ما أطبق الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعي، إذا وقع بصرها على الزمرد، حتى دونت ذلك كتب الخواص. ومع إطباقهم على هذا فلم تستقر التجربة على تصديق ذلك، فقد بالغت في امتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه في تطويق الأفاعي قلادة زمرد، وفرش سدته به، وتحريك خيط أمامها منظوم منه مقدار تسعة أشهر من زمان الحر والبرد، ولم يبق إلا تكحيله به، فما أثر في عينيه أصلاً".

رحم الله أبا الريحان البيروني، فقد كان نسيج وحده، وعبقرية شامخة من عبقريات الفكر العلمي الإسلامي الذين نفخر بهم، ونود أن نكون مثلهم؛ لرفعة ديننا وعزة أمتنا العربية والإسلامية. ▪



الحواشي

١ـ انظر: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني.
٢ـ انظر كتاب: أبو الريحان، حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية.
٣ـ انظر كتاب: العلوم عند الإسلام.
٤ـ انظر كتاب: أبو الريحان، للدمرداش.
٥ـ انظر كتاب: أبو الريحان للفندي.
٦ـ انظر كتاب: العرب وعلوم الأرض.
٧ـ انظر: مجلة رسالة الخليج العربي، مقال: رحلة مع الجماهر إلى أسرار الجواهر.
٨ـ انظر كتاب: أبو الريحان للشحات.
٩ـ الرحمن : ٥٨
١٠ـ انظر مجلة رسالة الخليج العربي، مقال: رحلة مع الجماهر إلى أسرار الجواهر.
١١ـ انظر : Manual Mineralogy .
١٢ـ انظر كتاب: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي.
١٣ـ انظر : Principles of Sedimentology .

المراجع

البيروني : أبو الريحان.

ـ الجماهر في معرفة الجواهر، طبعة حيدر أباد، الدكن، الهند، ١٩٥٥م.

الدمرداش : أحمد سعيد.

ـ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، سلسلة أعلام الإسلام(العدد الثاني)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

سارتون : جورج.

ـ تاريخ العلم، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف إبراهيم بيومي، ومحمد كامل حسين وغيرهما، القاهرة، ١٩٧٠م.

السكري : علي علي.

ـ العرب وعلوم الأرض، دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٣م.

الشحات : علي أحمد.

ـ أبو الريحان البيروني (حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية)، تقديم د. عبدالحليم منتصر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨م.

عدنان : حمودي.

ـ رحلة مع الجماهر إلى أسرار الجواهر، رسالة الخليج العربي، العدد الحادي والعشرون، السنة السابعة، ١٩٨٧م.

الفندي : محمد جمال. وأحمد : إمام إبراهيم.

ـ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

منتصر : عبدالحليم.

ـ تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، الطبعة الأولى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

ميبلي : ألدور.

ـ العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة عبدالحليم النجار ومحمد يوسف موسى، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢.

نصر : سيد حسين.

ـ العلوم في الإسلام، نقله إلى العربية: مختار الجوهري، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٧٨م.

- Friedman, G. M. & Sanders, J.E.: "Principles of Sedimentology", John wiley & Sons N.Y., 792., 1978.
- Hurlbut, C.S. Jr. & Klein, C.: "Manual of Mineralogy" John Wiley & Sons, N.Y., 532 pp., 19th. Ed., 1977.



رسالة أبي بكر الرازي
في الزكام التحسسي

الدكتور: محمد ياسر زكور
إدلب - سوريا

نظرًا للأهمية الكبيرة التي تمتاز بها هذه الرسالة ، التي تبرهن بشكلٍ واضح، لا يقبل الجدل ، على أن الرازي أول من وصف الزكام التحسسي الربيعي وتحدث عنه ؛ لذا وجدت من الضروري أن أعرض لهذا الاكتشاف. وقد سبق أن وجدت المستشرقة الألمانية فريدرون هاو ، ضمن مجموعةٍ من رسائل الرازي ، رسالة عن الداء الذي كان يعتري أبا زيد البلخي في فصل الربيع عند تفتح الورود، فأرسلتها إلى معهد التراث العلمي العربي في حلب، حيث علّق عليها أستاذنا الجليل المحقق السيد الدكتور سلمان قطاية، ونشرت في العدد الأول من مجلة تاريخ العلوم العربية ، التي يصدرها المعهد المذكور ، وذلك عام ١٩٧٧.

تاريخ الطب العربي

يُعرف الطب العربي بأنه كل ما كتب باللغة العربية في الطب والعلوم الملحقة به خلال عصور الحضارة العربية الإسلامية، بغض النظر عن جنسية المؤلف ودينه. على أن الطب العربي يتميز بأنه جامعٌ لطب الأولين من يوناني ومصري وبابلي وهندي وفارسي، ومبتكرات الطب العربي نفسه، ومقدم تحفة ثمينة سهلة المنال إلى العالم. ولقد سبق الطب العربي بنهضته الطب الغربي بمئات السنين، فكان في البصرة والكوفة وبغداد ودمشق وقرطبة وإشبيلية مدارس جامعة، تبث أنوارها في العالم كله، يقصدها الطلاب من الشرق والغرب.



أبو بكر الرازي - بريشة الفنان وحيد مغاربة

ويبدأ تاريخ الطب العربي من القرن السابع الميلادي حتى القرن الخامس عشر. وقد مرّ بثلاث مراحل: مرحلة الترجمة، فمرحلة التأليف والتصنيف والكشف والإبداع، ثم مرحلة الانحطاط.

بدأت **مرحلة الترجمة**[1] في عهد الخلافة الأموية (٦٦١م - ٧٥٠م)، في عصر الأمير خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، حينما كان في مصر واليًا عليها، فاهتم بالعلوم والطب والفيزياء والكيمياء، وأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر، وجمع حوله العلماء، وبدأوا بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية، فكان ذلك أول نقل.

وكانت الترجمة في بلاد الشام عن اليونانية والسريانية تتم بسرعة كبيرة في عهد عبد الملك بن مروان وابنه الوليد خاصة. ومن الذين قاموا بالترجمة في هذه الفترة: أبو الحكم وابنه، وآل بختيشوع، وماسرجويه، والكندي.

وقد امتدت حركة الترجمة والتعريب إلى العصر العباسي (٧٥٠ - ١٢٥٨م) حيث غُني المأمون (١٩٨ هجري) بحبه للتوسع العلمي، فقام ببناء مركز علمي في بغداد، جمع فيه العلماء والمترجمين، أطلق عليه اسم (دار الحكمة)، واشترى مخطوطاتٍ كثيرة يونانية وغيرها، وحفظها فيها، وأمر بترجمتها إلى العربية. ومن أشهر من قام بذلك إسحق بن حنين وثابت بن قرة.

وامتدت حركة الترجمة والنقل إلى الأندلس، فترجمت كتب جديدة، وتمّ إصلاح بعض الترجمات التي قام بها الأمويون والعباسيون، ومن أشهرهم أبو عبدالله الصقلي.



إسحق بن حنين، أشهر من قام بترجمة المخطوطات الطبية والعلمية اليونانية إلى العربية

ثم تلتها **مرحلة التأليف والتصنيف والكشف والإبداع**. فقدم العرب والمسلمون في هذه المرحلة أساطين في الطب، وعلماء حملوا مشعل الحضارة في العالم طيلة قرون عديدة، كان العالم الآخر فيها يرزح تحت سجف ظلمات الجهل والأمية، فكانوا لهم أساتذة ومدرسين. من هؤلاء الأساطين:

الرازي : ٨٦٤ - ٩٢٥م: كان أول من فرّق بين الحصبة والجدري، واكتشف زيت الزاج (حمض الكبريت)، واستخرج الكحول من مواد نشوية وسكرية، وابتكر الفتيلة التي لا تزال تستخدم في الجراحة، ألف أكثر من مائتي رسالة وكتاب، منها الحاوي، والمنصوري، والجدري والحصبة، وما الفارق، والقولنج، وغيرها كثير...، وأول من وصف الرشح التحسسي الذي سوف نعرض له.

وابن سينا : ٩٨٠ - ١٠٣٧م: من مؤلفاته: القانون في الطب، والشفاء والنجاة. وظلت كتبه الطبية عماد الدراسة في كليات الطب في أوربا قروناً عديدة. كشف أخطاء جالينوس وأرسطو في التشريح المقارن.

وابن النفيس: ١٢١٠ - ١٢٨٨م: ولد في دمشق، وسافر إلى مصر، وهو أول من وصف الدورة الدموية الصغرى في كتابه (شرح تشريح القانون لابن سينا).

وغيرهم كثيرون **كالزهراوي**[٢]، **وابن زهر الأندلسي، وعبد اللطيف البغدادي، وابن البيطار، وابن أبي أصيبعة، وعلي بن رضوان، وابن رشد**، وغيرهم...

تميزت هذه المرحلة بإنشاء المستشفيات والمدارس الطبية. ومن الجدير بالذكر أن حركة بناء المستشفيات أو البيمارستانات والمدارس، إضافة إلى المشافي المتنقلة في أثناء الحروب، بدأت في عهد الوليد بن عبد الملك، حيث أنشأ أول مشفى للمجذومين في دمشق سنة ٨٨ هـ = ٧٠٧م. وكان في حلب مشفيان.

وفي عهد البويهيين في العراق ٩٤٥ - ١٠٥٥م بني البيمارستان العضدي المشهور في بغداد. وفي عهد الأسرة الزنكية ١١٢٧ - ١٢٦٢م أسس نور الدين الزنكي بيمارستان النوري الكبير في دمشق. وفي عهد صلاح الدين الأيوبي ١١٧٠م شيّد صلاح الدين مشفيين في القاهرة، ومشفى في القدس، وبنى عدة مدارس في مصر وسوريا. ثم جاء المماليك ومنهم بيبرس الذي بنى المستشفيات في مكة والمدينة. وبنى قلاوون المشفى المنصوري في القاهرة.

أما المرحلة الثالثة[٣] **فسميت مرحلة الانحطاط في فترة الحكم العثماني**. ولكن هذا لا يعني أن العلم قد توقف، بل استمر، ولكن بتباطؤ. فكان **داود الأنطاكي** (٩٥٠ هـ = ١٥٣٤م - ١٠٠٨ هـ = ١٥٩٩م) الذي ولد في قرية الفوعة، التي تبعد ١٢ كم شمال شرق مدينة إدلب في شمال سورية[٤]، عاش معظم حياته في أنطاكية فنسب إليها. درس الطب، وتفوق فيه، وسافر إلى حلب ودمشق ودرّس فيها، وتوفي في مكة. له عدة كتب، من أهمها (تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب والعجاب في الطب). ويعدّ آخر ممثل للطب العربي. ويعني ذلك أن الطب العربي دام من خلافة معاوية بن أبي سفيان (٦٦١ - ٦٨٠م) حتى وفاة الانطاكي، أي حوالي ثمانية قرون تقريباً، وهي فترة طويلة وجيدة.

ثم ظهرت الترجمة عن اللغات الأوربية، وأول من قام بها هو **صالح السلوم الحلبي**، الذي يعدّ



داود الأنطاكي (٩٥٠هـ - ١٥٣٤م)
آخر أعمدة الطب العربي



نقطة التحول في تاريخ الطب العربي، فبعد أن كان الغربيون يترجمون عن العربية، انعكس الوضع بسبب الانحطاط الذي أصاب بلاد العرب والمسلمين، وبزوغ فجر النهضة الأوربية. من أهم كتبه الطب الكيميائي، وهو ترجمة لمؤلفات باراسيلز (١٤٩٠ - ١٥٤١م). توفي صالح السلوم ١٠٨١هـ = ١٦٧٠م.

أما طبيبنا الرازي فهو[٥] أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، ولد في غرة شعبان سنة ٢٥١ للهجرة الموافق ٢٨/ ٨/ ٨٦٥م في مدينة الري قرب طهران فنسب إليها. مارس الطب في الري وبغداد، وتوفي في بغداد سنة ٣١١هـ = ٩٢٣م أو ٣٢٠هـ = ٩٣٢م. من أشهر الأطباء الذين نسميهم عربًا؛ لأنهم ينتمون إلى الحضارة الإسلامية، فدرسوا ودرّسوا، وألّفوا باللغة العربية، وعاشوا في ظلّ دولتها وحضارتها ودينها. اشتغل بالموسيقا والكيمياء حتى الثلاثين من عمره، ولمّا طلب الشفاء لعينيه اللتين أضعفتهما التجارب الكيميائية، دخل ميدان الطب على يدي علي بن ربن الطبري، وبعد أن فرغ من دراسته أدار بيمارستان بلده الري. واستدعي بعد ذلك إلى بغداد لإدارة بيمارستانها.

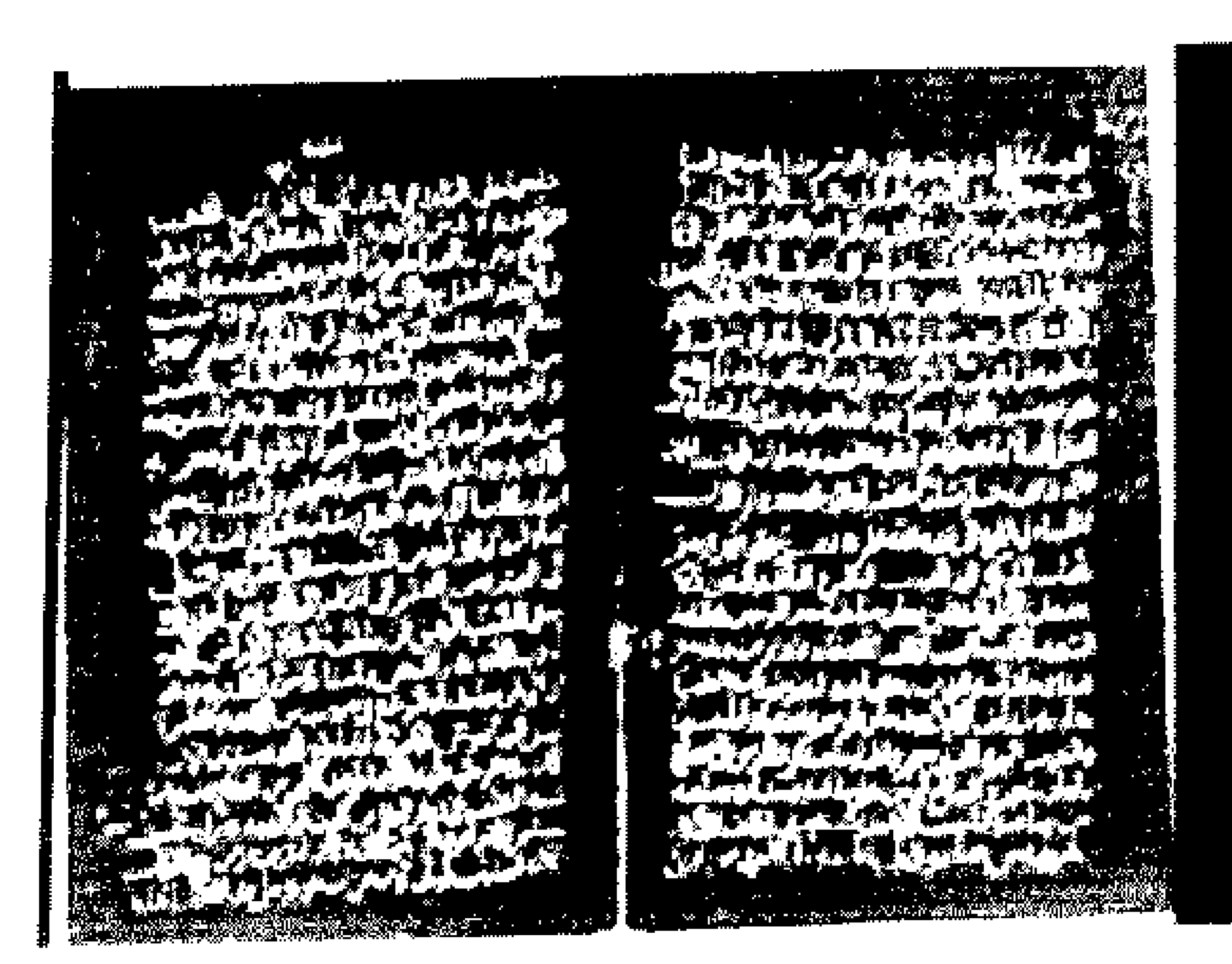
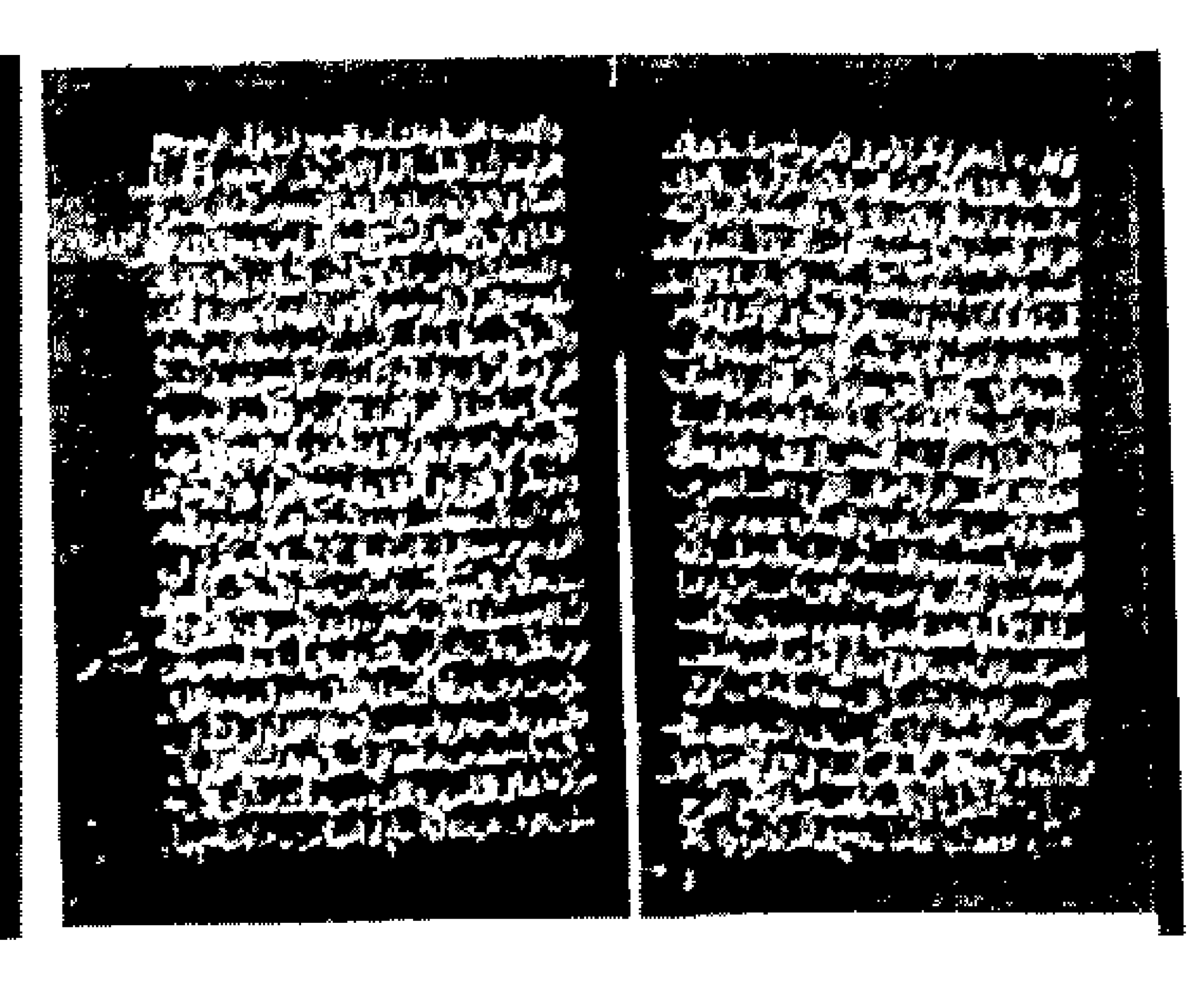
وكان الرازي في جملة من اجتمعوا لبناء هذا البيمارستان العضدي، وأن عضد الدولة استشاره في الموضع الذي يجب أن يبنى فيه البيمارستان، وأن الرازي أمر بعض الغلمان أن يعلق في كل ناحية من جانبي بغداد شقة لحم، ثم عدّ المكان الذي لم يتغير فيه اللحم، ولم يتسهك (يتفسخ) مناسبًا، فأشار أن يبنى في تلك الناحية، وهو الموضع الذي بني فيه البيمارستان.

وقال إنه قرأ الفلسفة على البلخي. فقد بصره في آخر عمره (غالبًا بالسادّ)، فقيل له لو قدحت، قال: «لا، قد أبصرت من الدنيا حتى مللت، فلم يسمح لعينيه بالقدح»[٦]. وكان ذلك في زمن المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠ هجري).

كان الرازي ألمع نجم في عالم المهن الطبية في عصره، الطبيب السريري، والحكيم الكيماوي المعالج، والعالم النفساني المؤاسي المتطبب، وهو لا يعد فريد زمانه فحسب، بل من الأطباء اللامعين في تاريخ الطب قاطبة، سمي جالينوس العرب، وهو أول من أظهر أهمية الطب السريري في الإسلام، وكتب تآليف مسهبة مشروحة، واهتم بالمستشفيات والتجارب فيها، والجلوس بجانب أسرة المرضى لمعرفة حالتهم والعناية بهم، مع رفع آداب المهن الطبية إلى مستوى عالٍ ورفيع، كاتبًا في علم النفس والأخلاق والفضائل الإنسانية، وفي التحضيرات الكيماوية وأهميتها للعلاج والعقاقير، ثم إنه قارن بين الاستنتاج العقلي والأساليب المنهجية، والإيمان بالوحي والخوارق، وما هو ضد التقاليد والخرافات البائدة، مما جعله في مصاف الأطباء، وعلماء الاجتماع والفلسفة والتشريع المهني العظام في تاريخ العالم.

تعدت كتاباته المئات، ما بين كتب ورسائل، ومن أهمها (الحاوي)، ويتألف من ثلاثين مجلدًا، و(المنصوري)، و(ما الفارق)، و(القولنج) وغيرها... وهي مطبوعة، وترجمت إلى اللاتينية. وتشكل آثار الرازي الطبية منعطفًا مهمًّا في تاريخ هذا العلم؛ إذ نجد فيها تأكيدًا على أهمية الملاحظة السريرية البحتة غير المقيدة بالمبادىء النظرية؛ أي نجد فيها المبادىء الأساسية لعلم السريريات الحديث، ولم يتبعه أحد في هذا المجال حتى القرن الثامن عشر الميلادي.

ولقد أولى الرازي التجربة العلمية أهمية كبيرة، واتخذها سبيله الرئيس للوصول إلى الحقيقة العلمية[٧]. إن المطلع على آثار الرازي الطبية، ولا سيّما كتابه (الحاوي)، يرى بوضوح كيف استطاع هذا الطبيب العظيم في سعيه وراء الحقيقة السريرية، بصبر المعلم، ودأب صاحب الرسالة، أن يرسي قواعد هذا العلم الذي هو رائده.

من مخطوط القولنج للرازي / نسخة ليدن

لقد طبق الرازي منذ أحد عشر قرنًا مناهج في البحث العلمي، لا تزال قائمة حتى هذا اليوم. فقد أكد على أهمية استجواب المريض، وأن «لا نملّ مساءلته»، وتسجيل نتائج الاستجواب في وثائق يرجع إليها، وأن يكون الفحص السريري كاملاً، كما أولى أهمية للسوابق المرضية المباشرة، والبعيدة والوراثية. وقد بوب الحالات، وأكد على التشخيص التفريقي، شارحًا عناصره في كل علة، كما ورد في كتابه (ما الفارق). وطبق طريقة التشخيص بالعلاج، كما نراها في عدة مواضع من كتاب (القولنج). كما عرف مناهج اختبار تأثير عقار ما وطبقها بإعطائه إلى فريقٍ من مرضاه، وإمساكه عن فريقٍ آخر مصاب بالعلة نفسها، ومراقبة النتائج. كما ضربَ لنا مثلاً فريدًا في عصره، بالأمانة العلمية؛ إذ جمع في كتابه (الحاوي) آراء أسلافه في جميع الأمراض، ناسبًا كل فكرةٍ إلى قائلها، مبديًا بعد ذلك رأيه، مرجحًا، أو ناقضًا، أو متحفظًا، متخذًا تجربته السريرية دليلاً. كما نجد في (الحاوي) مشاهداتٍ سريرية كثيرة، وقصصًا عن ممارسته، اهتم بدراستها الأطباء والباحثون منذ بداية هذا القرن.

ومن إرشادات الرازي الطبية قولٌ جميل جاء فيه: «ومهما قدرت أن تعالج بالأغذية فلا تعالج بالأدوية، ومهما قدرت أن تعالج بدواء مفرد، فلا تعالج بدواءٍ مركب، وإذا كان الطبيب عالمًا والمريض مطيعًا فما أقل لبث العلة»(٨). كانت تلك مقتطفات من فيض الرازي.

أما رسالته في الزكام التحسسي – مجال حديثنا – عن علة أبي زيد أحمد بن سهل البلخي الذي يصيبه الزكام في الربيع حين شم الورود، فتمتاز بأهمية خاصة، أردنا أن نتناولها في هذا البحث؛ لأنها كانت، ولأول مرة في تاريخ الطب، الرسالة الوحيدة المخصصة بكاملها لدراسة هذه الظاهرة. فلقد نقلتها سابقًا الدكتورة هاو عن علة أبي زيد البلخي، وهي الزكام المزمن الذي يظهر كل ربيع حين إزهار الورود.

«وأبو زيد أحمد بن سهل البلخي(٩) أحد الكبار الأفذاذ من علماء الإسلام، جمع بين الشريعة والأدب والفنون والفلسفة. ولد في إحدى قرى بلخ في بلاد خراسان سنة ٢٣٥ هـ ٨٤٩م، وتوفي في بلخ ٣٢٢ هـ ٩٣٤م. كان يطوف البلاد ويجول الأرض، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة. وكان الرازي يقول: إنه قرأ الفلسفة عليه».

وقد ذكر ابن النديم هذه الرسالة في كتابه الفهرست بعنوان (كتاب في العلة التي لها يحدث الورم من الزكام في رؤوس بعض الناس)(١٠). كما ذكرها ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء بعنوان (مقالة في العلة التي من أجلها يعرض الزكام لأبي زيد البلخي في فصل الربيع عند شم الورود)(١١).

وسنحاول أن نعرض لما جاء به الرازي من وصف للعلة ومعالجتها وطرق الوقاية منها(١٢).



إذا لاحظنا بدايةً الربط التام بين العناصر الثلاثة: الزكام، والربيع، وشم الورود. فإننا نجد في هذا الربط التعريف السببي لما نسميه اليوم بالرشح التحسسي أو الأرجي Allergic Rhinitis ، وتشتمل هذه التسمية الحديثة أشكالاً سريرية مختلفة. والشكل الموصوف في رسالة الرازي هو المسمى داء غبار الطلع Pollenosis . وكلنا يعلم أن هذا الداء يظهر في فصل الربيع حين تتفتح الأزهار، فتملأ الجوّ بغبار الطلع الذي يدخل بتماسٍ مباشر مع مخاطية الأنف، فيسبب هذا النوع الخاص من الزكام. وقد تحدث في فصلٍ آخر حسب نوع الشجر والزهر. وتتكرر الهجمات كل سنة، وقد تخف حدتها مع الزمن، لكنها لا تلبث أن تتحول إلى شكلٍ مزمن، إذا أصيب المريض بإنتانٍ ثانوي خاصةً، وهو ما يحدث في معظم الحالات؛ لأن الأرج هو المهد المفضل للجراثيم.

ولا يصيب هذ الداء إلا الأشخاص الذين عندهم استعدادٌ وراثي أو شخصي لذلك. ويصاحب هذا الداء - كما نعلم - العطاس المتكرر الشديد، وقد يصل إلى ٤٠ أو ٥٠ مرةً في اليوم، وكذلك السيلان الأنفي الغزير، وانسداد المنخرين، إضافة إلى حكة العينين والأنف والحلق.

ويسرد الرازي في رسالته هذه الأعراض كلها فيقول: «انسداد المنخرين وحكتهما، وكثرة العطاس، وسيلان الأنف». ثم يذكر في موضعٍ آخر أنه: «تشتد حمرة الوجه فيهم وحرارته». ويذكر أيضًا بعض ما يعانيه المرضى من كثرة السيلان ليلاً فيقول: «والنوم على القفا يسبب نزول المادة إلى الصدر عند الاستغراق في النوم، ولا سيّما إذا كان مستلقيًا، وطال به ذلك، فإن نزولها إلى الصدر يثير البحوحة وضيق الصدر والحمى». ونعتقد أن هذا الشكل مصطحب بحالة ربوية أيضًا.

ونلحظ في هذه الرسالة أن حالة أبي زيد البلخي ليست الأولى أو الوحيدة التي صادفها وعالجها الرازي؛ لأنه يقول في عباراتٍ متفرقة: «أما من كثر تأذيه من هذه العلة...»، «وقد برأ منهم غير واحد...»، «وأما من تكون هذه الدلائل فيه...»، «وقد تعمدت بقطع ثلج ووضعتها على يافوخ رجل...»، «أما الذي يكثر تأذيهم لشم الورود...»، كلها أمثلة تدلّ على كثرة من عالجهم من هذه العلة.

وقد ذكر الرازي مشاهدة (رقم ٢٩) لحالة اختلاط لهذه العلة، نشرها ماكس مايرهوف(١٣)، يقول فيها: «ابن الحسن بن عبد ربه كان يصيبه أغلظ ما يكون من الزكام وأشده، رأيت مثله وما هو أقلّ منه، يبقى على من يصيبه الشهر والأكثر، وينزل إلى صدره حتى ينفثه بالسعال، فكان يسكن عنه في نصف اليوم حتى لا يجد شيئًا منه ألبتة، ويهيج به وجع المفاصل».

ولقد شخصها مايرهوف على أنها زكامٌ تحسسي، اختلطت برثية مفصلية، ولكن الزكام التحسسي أعراضه لا تنطبق على الوصف المذكور Rheumatism في هذه المشاهدة، لذلك نعتقد بأنها التهاب جيوبٍ حاد مترافق مع نزلة والتهاب قصبات، قد اختلط بالتهاب مفاصل. بينما تختلف رسالة الرازي حول علة أبي زيد البلخي اختلافًا تامًّا؛ فالتشخيص فيها واضحٌ لا ريب فيه.

أما معالجة هذه العلة فالرازي يعمد إلى تقسيم المعالجة إلى وقائية وشفائية فيقول: «اقتصرت على ذكر ما يحتاج إليه في الاحتراس منها، ومعالجتها إذا كانت».

وفي الوقاية يقدم نصائح كثيرة كالاحتراس من «كشف الرأس للهواء البارد»، «وشرب ماء بارد كثير»، و«كثرة صب الماء البارد على الرأس» أيضًا. وهي أسبابٌ للزكام العادي أيضًا وليست للزكام التحسسي فقط.

فإذا انتقلنا إلى المعالجة الشفائية وجدنا عنده وصفاتٍ كثيرة «كدهن اليافوخ بالخل ودهن الورد المبردين، ووضع قطع ثلج على اليافوخ، والمشي،

مخطوطة كتاب (ما الفارق) للرازي

الصفحة الأولى من مخطوطة مديرية أوقاف بغداد

والصوم، وشم المسك والقسط Elecampane والمر، والإسهال العنيف».

ويذكر الرازي بعض المعالجات الخاصة كقوله: «يجتذب العطاس بإدخال مسحاة Raspatory في أنفه؛ لتجذب المادة نحو أنفه، ويستثير ويمخط مراتٍ كثيرة» وقوله: «حلق الرأس وطليه بالخردل والعنصل Urginea ، Scilla ونحوهما». ويقول: «وقد برىء غير واحدٍ منهم ببتر شرياني الصدغين Temporal A. » و«بفصد عرق الجبهة» و«عقر الأذن Scarification»[١٤].

ولكن سبب هذا التنوع في الوصفات والمعالجات كون الداء نفسه صعب المعالجة، وهي قاعدة معروفة في الطب. فمتى كثرت المعالجات قلت نسبة الشفاء، ودلت على ضعف نجاح الأدوية الموصوفة. ولا عجب في ذلك ما دمنا في عصرنا هذا نشكو من صعوبة معالجة هذا الداء على الرغم من التقدم الهائل في ميدان الجراحة والمعالجة الدوائية. ومنها ما ذكر عن المداخلة الجراحية على عصب القناة الجناحية Videan N.[١٥]. فعندما يعرض الرازي في مطلع القرن العاشر الميلادي قائمة مذهلة من الوصفات الطبية لا عجب من ذلك أيضًا، بل إنه يؤكد أن أكثر من مريض قد برىء ببتر الشريان الصدغي Temporal A.

وعلى كل حال بإمكاننا الإشارة إلى أن الرازي قد لاحظ بالتجربة والاستقراء على أن ثمة أرجًا آخر ناجمًا عن شمّ الروائح الشديدة، لذا Allergy فهو يوصي «بمنع شمّ الأشياء التي ينحل منها أبخرة كثيرة جدًا، كالورد والشاهسفرم Ocomum Minimum ، وكذلك شمّ الأشياء التي تعطس، وكذلك الأشياء التي تثقل الرأس وتسبت». ويشير الرازي إلى أرج آخر أيضًا ناجم عن تناول بعض الأطعمة التي «يكثر تبخرها كالباقلى Portulaca Oleracea ، والسمك والفراخ، والبصل، والثوم، والجرجير» (Eruca Sativa).

ومن بين ما يصفه نجد الكثير مما نسميه اليوم بالمعالجة العرضية، فينصح باستعمال التبخيرة: إذ يقول: «وانكبّ على بخار الماء المطبوخ فيه البابونج Anthemis Nobilis، والنمام Mentha Pulligum، والفوتنج[١٦] Mentha Aquatica، والشيح Valgare Absetium ونحوها، فإن هذه تجتذب المواد إلى الأنف وتنضج بعضًا وتحلّل بعضًا». وهي طريقة مستعملة حتى هذا اليوم.

وينصح بإيقاف السعال فيقول: «إن أقلق السعال فالأدوية المتخذة من الأفيون والبنج Hyosyamus والكندر[١٧] Boswellia Corterii والطين الأرمني»[١٨].

ولمعالجة التهاب القصبات يقول: «وأما نضج ما نزل إلى الصدر فيكون بالمرخ القيروطي المتخذ بدهن الورد الخيري(١٩)، أو دهن البابونج، والتدبير، والتكميد من بعد المرخ بخرقٍ مسخنة، أو ينطله بالماء الحار والحمّام الليّن الكثير البخار».

وخلاصة القول أن شرف وصف هذا الداء (الزكام التحسسي) لأول مرة في تاريخ الطب يعود إلى أبي بكر الرازي.

إن عناصر القوة في تراثنا العربي الإسلامي كامنة فيما تركه علماؤنا من آثارٍ لا يزال الكثير منه مغيبًا ومنسيًّا، ويحتاج إلى من يكشف عنه، ويقدمه بثوبٍ جديد؛ ليكون مادةً مرجعية للعلماء والباحثين، وشاهد إثباتٍ على حضارةٍ عربية إسلامية أصيلة، ساهمت، ولا تزال تساهم في بناء صرح الحضارة الإنسانية.

•••

الحواشي

١ – تاريخ الطب.

٢ – أبو القاسم الزهراوي أول من وصف القيلة الحنجرية Laryngocele Ventricularis في القرن الحادي عشر (Ballenger).

٣ – شخصيات الطب العربي في صور.

٤ – أعلام الحضارة العربية الإسلامية، المجلد السادس.

٥ – تاريخ الأدب العربي.

٦ – تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين: ١٨٩ – ١٩٥.

٧ – القولنج.

٨ – أبحاث مؤتمر تاريخ العلوم عند العرب لمعهد التراث بحلب.

٩ – الأعلام: ١/١٣٠.

١٠ – الفهرست: ٣٥٨.

١١ – عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٤٢٥.

١٢ – مجلة تاريخ العلوم عند العرب لمعهد التراث، جامعة حلب، العدد الأول، ١٩٧٧.

١٣ - Thirtythree Clinical Observations - ISIS, 1935, p.320

وماير هوف مستشرق ألماني، كان كحالاً في القاهرة، (١٨٧٤ – ١٩٤٥).

١٤ – التشطيب.

١٥ – Rob and smith operative surgery.

١٦ – الحبق.

١٧ – لبان (صمغ شجر).

١٨ – البيلون.

١٩ – المنثور.

المراجع

ابن أبي أصيبعة.

– عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

ابن النديم.

– الفهرست.

الزركلي.

– الأعلام.

أبي بكر الرازي.

– كتاب القولنج، تحقيق وترجمة الدكتور صبحي حمامي. الرازي.

– ما الفارق بين الأمراض، تقديم الدكتور سلمان قطاية.

قطاية : سلمان.

– شخصيات الطب العربي في لوحات بريشة الفنان وحيد مغاربة.

حمارنة : سامي خلف.

– تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين.

بروكلمان : كارل.

– تاريخ الأدب العربي.

الشطي : شوكت.

– تاريخ الطب.

معهد التراث بحلب.

– أبحاث مؤتمر تاريخ العلوم عند العرب.

معهد التراث بجامعة حلب.

– مجلة تاريخ العلوم عند العرب.

حميدان : زهير.

– أعلام الحضارة العربية الإسلامية.

- Rhazes, Thirty Three Clinical Observations, 23, 1935.

– القاموس المحيط.

– قاموس المورد.

مخطوطات نادرة :

إعراب القرآن

لأبي طاهر إسماعيل بن خلف الأندلسي

(- ٤٥٥ هـ)

الدكتور: حاتم صالح الضامن
كلية الآداب - جامعة بغداد

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف خلقه النبيّ العربي الأمين ،

وبعد ، فهذه مخطوطة نفيسة نادرة ، لم يلتفت إليها الباحثون الذين كتبوا عن كتب إعراب القرآن ، وهي: «إعراب القرآن» لأبي طاهر إسماعيل بن خلف الأندلسي المقرىء، المتوفى سنة ٤٥٥هـ، الذي لا نعرف شيئًا عن نشأته الأولى سوى أنه استوطن مصر، وتوفي فيها. وكان متقنًا للقراءات؛ تصدّر للإقراء ولتعليم العربية زمانًا ، كما ذكر السيوطي في كتابه (حسن المحاضرة ١ : ٤٩٤).

ومن مؤلفاته : الاكتفاء في القراءات ، وهو مخطوط، واختصره في كتابه: العنوان في القراءات السبع، وهو مطبوع. واختصر كتاب الحجة لأبي علي الفارسي ، وهو مفقود.

أما كتاب «إعراب القرآن» الذي نحن بصدد الحديث عنه، فقد جاء في ورقة عنوان الكتاب، ومقدمة المؤلف:

«الجزء الأول من إعراب القرآن تخريج أبي طاهر إسماعيل بن خلف المقرىء من كتاب البرهان الذي صنّفه أبو الحسن علي بن إبراهيم الحوفي رحمه الله تعالى، ورضي عنه، ونفع به آمين».

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه أستعين

قال أبو طاهر إسماعيل بن خلف المقرىء، رضي الله عنه، ونَفَعَ به:

«الحمد لله رب العالمين، هذا كتابُ إعراب القرآن، استخرجته من كتاب البرهان، الذي صنّفه شيخنا أبو الحسن علي بن إبراهيم الحوفيّ، رحمه

الله، في علوم القرآن، نصًّا على حسب ما ذكَرَه فيه، غير أنّي ربما زدتُ فيه اللفظةَ بعد اللفظة في مواضع يليقُ ذلك بها، أو نقصتُ منهُ اللفظةَ، إذا كان الكلامُ مستقلاً دونها، غير محتاجٍ إليها، ورُبما جعلتُ لفظة مكان أخرى، إذا كانت التي بالمكان أشبه به منها، وربما وقع فيه سهوٌ فأصلحتُهُ على حسبِ اجتهادي، أو نقصٌ في بيانٍ ما يحتاجُ إلى بيانه، فزدتُهُ بيانًا وإيضاحًا.

فما كان من هذين النوعين، أعني السّهوَ والنقصَ، جعلتُ علامتي على كلامي فيه: ط، كناية عن أبي طاهر. فمتى رأيت في هذا الكتاب كلامًا مُعْلَمًا عليه بهذه العلامة فاعلمْ أنّه كلامي، فإنْ كان صوابًا فاعلمْ أنه بتوفيق الله وعونه، وإن كان خطأ فالخير أردت، وقد اجتهدت، ومبلغُ نفسٍ عذرَها مثلُ منجح».

«وأمّا ما كان فيه من لفظة زدتها أو نقصتها أو غيّرتها بغيرها مما هو أوْلى بالموضع منها، فلم أعلِم عليه لكثرته؛ لأن الشيخ أبا الحسن، رحمه الله، توفي قبل أن يتصفح هذا الكتاب ويُهذبه، وإنما قُرِئ عليه مرةً واحدة، قراءةَ سماعٍ لا قراءةَ تأمُّلٍ وتصحيح، فهذا سببُ وقوعِ الخلل فيه.

ولعلّ بعضَ من رأى هذا الكتاب يعتقدُ أو يظنُّ أنّي قصدت الطّعن على مؤلفه، أو الانتقاصَ له، وأعوذ بالله من ذلك، كيفَ وهو شيخُنا وإمامُ من أئمّتنا، قرأنا عليه، ومنهُ اقتبسنا، بلْ قصدتُ في ذلك الاستفادةَ لنفسي، والإفادة لغيري ممن نظر في هذا الكتاب، وإحياءَ ذِكْرِ مُصَنِّفه رحمه الله، بتهذيبه وتداول الناس له.

جعل الله ذلك لوجهه خالصًا، ووفقنا لما يزلفُ لديه قولاً وعملاً، بمنّه ورحمته».

من هذه المقدمة نعرف أنّ هذا الكتاب مستخرجٌ من كتاب «البرهان في علوم القرآن» لشيخه علي ابن إبراهيم الحوفي المتوفى سنة ٤٣٠هـ، مع إضافاتٍ يسيرة أشار إليها بالحرف ط.

وقد وصلت إلينا أجزاء من كتاب البرهان، وهو كتابٌ عالج فيه الحوفي النصّ القرآني من حيث القراءات، ثمّ من حيث المعنى والتفسير، ثمّ من حيث الإعراب. فهو إذن كتاب تفسير توسّع في الإعراب، واهتمّ بذكر القراءات.

ونورد فيما يأتي أمثلة من إضافات أبي طاهر:

١ - ق ٢ / أ من الجزء الأول:

قال الحوفي رحمه الله، في إعراب الباء من بسم الله:

«... لا بدّ أن تتعلق حروف الجرّ بشيء؛ لأنها لا تقوم بأنفسها، ولا تفيد مفردة شيئًا».

ط : الشيء الذي تتعلق به حروف الجرّ هو الفعل أو معناه، وإنما حُذف ما تعلّقت به الباء لكثرة الاستعمال، ومن شأنهم إذا كثر استعمالهم لشيء حذفوا منه، كقولهم: لم أُبَلْ، ولا أدرِ، وايشِ عندك؟

٢ - ق ١٩١/ ب من الجزء الثاني:

قال الحوفي في الآية ٤ من سورة القصص:

﴿...إنه كان من المفسدين﴾:

«مِن : متعلقة بما دلّ عليه من المفسدين، أي: مفسدًا من المفسدين».

ط : مِن : متعلقة بالاستقرار، ولا يحتاج ها هنا إلى التقدير الذي قدّره، ولا يسوغ.

٣ - ق ٢٠٢ / ب من الجزء الثاني:

قال الحوفي في الآية ٨٢ من سورة القصص:

﴿... لَوْلاَ أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ...﴾:

«أنْ: في موضع رفع بلولا، علينا: متعلّق بمَنَّ، لخسف بنا: جواب لولا».

ط - حقيقة ما يرتفع بعد لولا أنه مرفوعٌ بالابتداء، وخبره محذوف.

٤ - ق ٢٠٣ / ب من الجزء الثاني:

قال الحوفي في الآية ٤ من سورة العنكبوت:

﴿... سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾:

«ساء : نظير نِعْمَ وبئس. وما: اسم نكرة بمعنى شيء في موضع نصبٍ على التمييز: والتقدير: ساء شيئًا يحكمون».



ط : وفاعل ساء على هذا مضمر فيه يُفسّره ما بعدَه، ويجوز أنْ تكون ما بتقدير الشيء؛ أي: ساء الشيء حكمهم، فتكون ما على هذا في موضعِ رفع.

٥ - ق ٢٠٤ / أ من الجزء الثاني:

قال الحوفي في الآية ٨ من سورة العنكبوت: ﴿... **وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**...﴾: «ما: بمعنى الذي، وهي ناصبة لِتُشْرِكَ».

ط : ويجوز أن تكون ما نكرة بمعنى شيء، وما بعدها صفة لها، وهذا عندي أشبه.

* * *

ولم يكتف أبو طاهر بتخريج الإعراب من البرهان، بل ضمّ إليه القراءات التي ذكرها الحوفي بنصّها، وكان أمينًا في نقله، وقد قابلت نقول أبي طاهر من كتاب البرهان في علوم القرآن بالنسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية، فإذا بها هي هي، وفيما يأتي مثالٌ على ذلك:

قال الحوفي رحمه الله، في كتاب البرهان في علوم القرآن (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٩ تفسير، ق ١٢٧ب من الجزء الثاني)، ينظر: النحو وكتب التفسير ٦٥١:

﴿... **وأرِنَا مَناسِكَنا وتُبْ عَلَيْنا**...﴾.

«قرأ ابن كثير: وأرْنا وأرْني حيث وقع، بالإسكان. أبو عمرو: بالإشمام. والباقون بالإشباع. فمَنْ كسر فعلى الأصل، ومَنْ أسكن جعله مثل كتف وفخذ، ويجوز لما كان حذف الهمزة مطردًا في هذا للاستقبال مع كثرة الاستعمال أراد أن يحذفها ويحذف ما يدلّ عليها وأنْ لا يبقي لها أثرًا، فأجرى الحكم على إسكان الراء في الأصل. ومَنْ أشمّ جعل الأمر متوسطًا من التحريك والإسكان».

وقال أبو طاهر في إعراب القرآن ق ٤٦ / أ من الجزء الأول: «القراءة: قرأ ابن كثير: وأرْنا وأرْني، حيث وقع، بالإسكان. أبو عمرو: بالإشمام. الباقون بالإشباع. فمن كسر فعلى الأصل، ومَنْ أسكن جعله مثل كتف وفخذ. ويجوز أن يكون: لمّا كان حذف الهمزة مطردًا في هذا للاستقبال مع كثرة الاستعمال، أراد أن يحذفها ويحذف ما يدلّ عليها، وأن لا يبقي لها أثرًا، فأجرى الحكم على إسكان الراء في الأصل. ومَنْ أشمّ جعل الأمر متوسطًا بين التحريك والإسكان».

والكلمات التي تحتها خط تُحمل على النُسّاخ، ويمكن الاستفادة من ذلك في تصحيح كلتا النسختين.

ومخطوطة إعراب القرآن جاءت في جزأين، يقع الأول في ١٦٦ ورقة، وفيه إعراب:

البسملة، وسورة الحمد، وسورة البقرة إلى الآية ٢٨٢، وبعدها سقطٌ كبير شمل سورتي آل عمران والنساء، وقسمًا كبيرًا من سورة المائدة: إذ نجد الآية ١٠٦ من المائدة وما بعدها، ثمّ الأنعام، والأعراف، والأنفال إلى ١٦.

أما الجزء الثاني فيقع في ٢٠٦ ورقة، فيه إعراب: تتمة سورة الأنفال، وسورة التوبة، ويونس، وهود، ويوسف، والرعد، وإبراهيم، والحجر، والنحل، والإسراء، والكهف، ومريم. ثم يأتي سقطٌ كبير شمل سور طه، والأنبياء، والحج.

وبعد هذا السقط يأتي إعراب:

سورة المؤمنون، والنور، والفرقان، والشعراء، والنمل، والقصص، والعنكبوت إلى الآية ٢٣. وبها ينتهي الجزء الثاني.

ومما يؤسف عليه أنّ هذا الكتاب النفيس لم يصل إلينا تمامًا.

وهذا الكتاب من مخطوطات دار الكتب الوطنية بتونس، رقم الجزء الأول ٤٩٧٨، ورقم الجزء الثاني ٤٩٧٩.

وكتب الكتاب بخط مغربي يعسر فهمه على غير المتمرسين بقراءة هذا الخط.

ولم نقف على تاريخ نسخ الكتاب لضياع الأجزاء الأخيرة منه. ولا بدّ من الإشارة أخيرًا إلى أهمية هذه المخطوطة في تكملة ما سقط أو طمس من مخطوطة كتاب البرهان في علوم القرآن.

والحمد لله أولاً وآخرًا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

Afāq al - Taqāfa Wa al - Turāt
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Juma al - Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة والتراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

سنة One Year ☐ | أكثر من سنة More Than One Year ☐ | عدد السنوات # of Years ☐

للأعداد : .... Issues # | عدد النسخ : .... # of Copies :

ابتداء من تاريخ : .... Subscription Date :

شيك Check ☐ | حوالة مصرفية Bank Draft ☐ | حوالة بريدية Postal Draft ☐

التاريخ : .... Date : | التوقيع : .... Signature :

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً.
للأفراد : ٦٠ درهماً.
للطلاب : ٤٠ درهماً.

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي
Payments should be made to Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - Dubai

Afāq al - Taqāfa Wa al - Turāt — آفاق الثقافة والتراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgement of Receipt

الاسم الكامل : .... Name :

المؤسسة : .... Institution :

العنوان : .... Address :

صندوق البريد : .... P.O. Box :

العدد : ☐ Issues No. : | عدد النسخ : ☐ No. of Copies :

اهداء Gift ☐ | تبادل Exchange ☐ | اشتراك Subscription ☐

التاريخ : .... Date : | التوقيع : .... Signature :

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة والتراث

ص.ب : ٥٥١٥٦ - فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) - دبي - الإمارات العربية المتحدة

Afāq al - Ṯaqāfa Wa al - Turāṯ

P.O. Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E.

Stamp
الطابع
البريدي

Name : .... : الاسم

Address : .... : العنوان

Country : .... : البلد

Phone : .... هاتف   P.O. Box : .... : ص.ب

Fax : .... : فاكس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

قال ابو طاهر اسماعيل بن خلف المقرئ

رضي الله عنه ونفع به

الحمد لله رب العالمين هذا كتاب اعراب القرآن استخرجته من كتاب البرهان الذي صنفه شيخنا ابو الحسن علي بن ابراهيم الحوفي رحمه الله في علوم القرآن نصا على حسب ما ذكره فيه غير اني ربما زدت فيه اللفظة بعد اللفظة في مواضع يليق الذكر بها او نقصت منه اللفظة اذا كان الكلام مستقلا دونها غير محتاج اليها وربما جعلت لفظة مكان اخرى اذا كانت التي بالمكان اولى به منها وربما وقع فيه سهو فاصلحته على حسب اجتهادي او نقص في بيان يحتاج الى بيانه فزدته بيانا وايضا فما كان من هذين النوعين اعني السهو والنقص جعلت علامتي على كلامي فيه كـ كناية عن ابي الطاهر فمتى رايت في هذا الكتاب كلاما محلى عليه بهذه العلامة فاعلم انه كلامي فان كان صوابا فانما انا بتوفيق الله وعونه وان كان خطأ فاني اردت توفير اجره وبلغ نفسي عذرها مثل منهج هو اما ما كان فيه من لفظة زدتها او نقصتها او غيرتها بغيرها مما هو اولى بالموضع منها فلم اعلم عليه لكثرته لان الشيخ ابا الحسن رحمه الله توفي قبل ان يصحح هذا الكتاب ويهذبه وانما قرئ عليه مرة واحدة قراءة سماع لا قراءة تامل وتصحيح فهذا سبب وقوع الخلل فيه ولعل بعض من راى هذا الكتاب يعتقد او يظن في نصرة الطعن على مؤلفه او الانتقاص له واعوذ بالله من الابتداع وهو شيخنا وامامنا من ائمتنا قرانا عليه ومنه اقتبسنا بل قصدت في ذلك الاستجادة لنفسي والافادة لغيري ممن نظر في هذا الكتاب واحياء ذكر مصنفه رحمه الله بتهذيبه وتداول الناس له جعل الله ذلك لوجهه خالصا ووفقنا لما يزلف لديه قولا وعملا بمنه ورحمته

... في اشتقاق اسم قولان احدهما انه من سما يسمو اذا علا وارتفع والثاني انه من السمة وهي العلامة وهذا خطا لانك اذا جمعته قلت اسماء بغير واو الفعل وكذلك التصغير سمي ولو كان من السمة لقلت في تصغيره وسيم كما تقول في تصغير عدة وعيدة ولا تدخل الف الوصل على ما حذفت منه الفاء كالزنة والعدة وما اشبه ذلك والشافعي من اسم موضع اللام تشبيها بما حذف من الفعل اذ كان الاسم اقرب الفعل اقرب من الحرف وفيه اربع لغات اِسْمٌ اُسْمٌ سِمٌ سُمٌ قال الشاعر

باسم الذي في كل سورة سمه ... وكذلك قوله الله اسماك سما مباركا آثرك الله به ايثاركا

دون ذا اسم فعل وجمعه اسماء كقولك قنو واقناء وحنو واحناء ولا يجوز ان يكون فعلا لان جمع فعل افعل والاسم كلمة تدل على معناه دلالة الاشارة دون الافادة والفعل كلمة تدل على معنى في نفسه مقرون من الزمن

مخطوط إعراب القرآن نسخة دار الكتب الوطنية بتونس رقم ٤٩٧٨


الجزء الأول من إعراب القرآن
تصنيف ... إسماعيل
ابن خلف المقرئ من كتاب
البرهان الذي صنفه أبو الحسن
علي بن إبراهيم الحوفي رحمه
الله تعالى ورضي عنه ونفع به
آمين

مخطوط إعراب القرآن نسخة دار الكتب الوطنية بتونس رقم ٤٩٧٨

منهج ابن ملكون[١]

في مخطوط

إيضاح المنهج في الجمع بين كتابي التنبيه والمبهج[٢]

الأستاذ: محمد الحيري

المعازيز - المغرب

ملخص البحث

دأب بعض النحاة القدامى على تقديم مصنفاتهم بخطبٍ يذكرون فيها موضوع الكتاب، وسبب تأليفه، والمقصود منه، وحدوده، والأسباب التي دعت إلى تأليفه، وإلى الأبواب التي يحتويها، فيتضح منهج المؤلف، ويتيسر على القارىء فهم ما قصده، واستيعاب ما عقد عليه. ومن هؤلاء ابن ملكون الذي وطأ كتابه (إيضاح المنهج في الجمع بين كتابي التنبيه والمبهج) بمقدمة، أبرزَ من خلالها الخطوط العريضة لمنهجه المتبع في تأليف هذا الكتاب، فأصاب فيما عقد عليه أحيانًا، وأخطأ في أحايين أخرى. وحتى يكوِّن القارىء فكرة عما يزخر به هذا المخطوط النفيس - الذي لا يزال بكرًا لم تمسسه يد باحث بالدرس والتحليل - اخترت هذه الدراسة.

من خلال نظرة في مؤلفات النحو القديمة، نراها تصنّف إلى صنفين: صنفٍ حرص أصحابه على تقديم كتبهم بخطبٍ يستفتحونها بحمد الله والصلاة والسلام على النبي الكريم وعلى آله وأصحابه، ثم يذكرون موضوع الكتاب، وسبب تأليفه، والمقصود منه، وحدوده، والأسباب التي دعت إلى تأليفه، وتقسيمه إلى أبواب، وهل كان صاحبه مبدعًا أو متبعًا؛ فيتضح منهج المؤلف، ويتيسر على القارىء فهم ما قصده، واستيعاب ما عقد عليه، وصنف أغفل أصحابه مثل هذه الخطب، فاقتحموا الكتاب مباشرةً، مما يجعل القارىء يلج عوالم لا يدركها إلا بعد أن ينتهي من قراءة الكتاب.

وبما أن هذه الخطب تعكس رؤى أصحابها ومناهجهم، رأيت أن أقف عند خطبة مخطوطٍ نفيس لا يزال بكرًا لم تمسسه يد باحثٍ بالدرس والتحليل، ومؤلفه معروفٌ اسمه في كتب التراجم

والبرامج، ومغمورة ثقافته ومعرفته التي تلقفها نحاةٌ شُهد لهم بالرئاسة والإمامة في النحو، كأبي علي الشلوبين، وابن خروف، ومحمد بن طلحة، وغيرهم من العلماء الأساتيذ، الذين كانت تعجّ بهم حاضرة إشبيلية خلال القرن السادس الهجري.

منهج الكتاب

لقد حدّد ابن ملكون منهجه في تأليفه لكتاب (إيضاح المنهج) في المقدمة، حيث أشار إلى أنه سيعمل على الجمع بين كتابي ابن جني (المبهج) و(التنبيه)، اللذين كان وضعهما على حماسة أبي تمام حبيب بن أوس[٣]، مبرزًا أن هذه الحماسة قد أصبحت «مجفوة القدر» و«مطرحة الاستعمال»[٤] عند أبناء دهره «حين أخذت هذه الحماسة الأعلمية عليها باستمالة النفوس إليها»[٥]. ولما «كان النظر في كتابي أبي الفتح لقارئ هذه الأعلمية باهضًا، وإلى السأمة والترك به ناهضًا»[٦]، أخذ على نفسه أن يوفر على قارئها النظر في هذين الكتابين بإعادة ترتيبهما وفق ترتيب الحماسة الأعلمية، وذلك بوضع «كل بيتٍ من تلك الأبيات في الحرف الموافق لقافيته من الأبواب[٧]. ثم تعهد بتقديم «قول أبي الفتح فيما في البيت من إعرابٍ وغيره، مما تضمنه كتاب (التنبيه)، وما تضمنه كتاب (المبهج) من القول في اسم الشاعر»[٨]، منبهًا إلى أنه سيورد ما قاله أبو الفتح في اسم الشاعر، إن كان ذكره في (المبهج)، أو ما ظهر له، إن كان أغفله، مكتفيًا بما يتقدم من قول ابن جني أو قوله في اسم الشاعر عن إعادته، إذا تكرر دون الزيادة في ذلك على (التنبيه) على تقدمه[٩].

وقد جعل ابن ملكون علامة لكل واحدٍ من الكتابين، يقول: «فعلامة (المبهج) (هـ) كما ترى، وعلامة (التنبيه) (ت) كما ترى، فإذا قلت: قال في (هـ) فالمبهج أعني، وإذا قلت: قال في (ت) فإلى التنبيه أومئ»[١٠].

ومما نصّ عليه في مقدمة كتابه تعقيبه بعد كلام ابن جني بالتتميم، أو التبيين، أو الاعتراض عليه. وبعد إتيانه بذلك التعقيب يصرف القول إليه «جاعلاً لذلك أيضًا علامتين في طرف المقول، وهما (قلت) في أوله، و(رجع) في آخره»[١١].

وقد ختم مقدمته بالتنبيه على أنه سيفتتح كتابه بتلك المقدمة التي قدم بها ابن جني لكتابه (المبهج)، التي ضمنها القول في الأعلام، وما تنقسم إليه من النقل والارتجال، وما نقلت عنه من الأسماء والأصوات والأفعال، ثم يُتليها كلامه على الأسماء والأبيات في كتابي (التنبيه) و(المبهج)[١٢].

فهل التزم ابن ملكون بما نصّ عليه صراحةً في التوطئة التي وطأ بها كتابه، وأخبر القارئ بها في مستهل حديثه؟

إن المتتبع لأبواب كتاب (إيضاح المنهج) تستوقفه أمور عدّة، تساعد على رسم صورةٍ واضحة للمنهج الذي ارتضاه في توطئته، وعقد عليه العزم في مقدمته.

إن الناظر في كتاب ابن ملكون يرى مشابهة بيّنة بينه وبين حماسة الأعلم الشنتمري من حيث ترتيبه على أبوابٍ حددها الأعلم في ثلاثة عشر بابًا هي: الحماسة، والمراثي، والأدب، والنسيب، والمديح، والأضياف، والهجاء، والصفات، والسير والنعاس، والملح والطرف والفاحشات، ومذمة النساء، والقصر، والكبر، إلا الباب الأخير فإن ابن ملكون قد أغفله لعدم إيراد ابن جني لبيتٍ من أبيات حماسياته في كتاب (المبهج)[١٣]. قال الأعلم: «وهذا الباب الثالث عشر زائد على ما تضمنت حماسة أبي تمام القديمة، وحماسة أبي الفتوح الجرجاني وغيره، وهو ثابتٌ في حماسة عبد السلام، فأتيت به ليأتي هذا الكتاب على جميع ما تضمنت الحماسات المختلفة في الأبواب»[١٤].

أما قوافي الأبواب فقد رتبها على حروف المعجم

المتداولة في ترتيب المغرب والأندلس؛ «ليقرب بذلك تناوله، ويسهل على الطالب مرامه على حسب ما صنعه بعض أهل العصر»، كما قال الأعلم[١٥]. وقد التفت إلى هذه الإشارة الصريحة من الأعلم الدكتور علي المفضل حمودان، فقال: إنّ «ترتيب الدواوين الشعرية على القوافي كان في هذا الزمن قد انتشر بالمشرق، وأخذ أيضًا ينتشر في الأندلس قبل فترة، يظن أن الأعلم لم يكن فيها بعد قد جمع نصوص الحماسة ورتبها، ومن ذلك ما يُذكر حيال ديوان يحيى بن الحكم الغزال (ت ٢٥٠هـ)، الذي جمعه الشاعر القرطبي حبيب بن أحمد الشطجيري (ت قريبًا من ٤٣٠هـ)، ورتبه على الحروف، وكذلك رتب ديوان ابن الحداء، وهو معاصر للأعلم (ت٤٨٠هـ) على حروف المعجم، وكان في ثلاثة أسفارٍ ضخمة، إلى غير ذلك، مما يؤكد أن عملية تنظيم أشعار الدواوين على القوافي كان معمولاً بها في الأندلس قبل إخراج هذا العمل بزمن[١٦].

وقد دأب ابن ملكون في «إيضاح المنهج» على استفتاح قافية كل باب بإيراد بيتٍ أو أكثر من أبيات (التنبيه)، ثم ينتقل من ذلك إلى اسم الشاعر الحماسي، إن كان قد ذكر في (المبهج)، فيكتفي بقول ابن جني فيه أو يزيد عليه ما بدا له متممًا لشرحه، من ذلك مثلاً زيادته في تبيان أصل اشتقاق «قيس» من «قيس بن الخطيم»، قال: «يقال: قَاسَ الشيء يَقُوسُه قَوْسًا، وقَاسَهُ يَقيسُه قَيْسًا، فيحتمل أن يكون فَيْعلاً منهما جميعًا، ألزم التخفيف كمَيْتٍ ولَيْن. وقَيْسٌ أيضًا اسم الذكر، قال الشاعر يدعو على عوفِهِ:

رَمَاكَ اللهُ من قَيْسٍ بِأفْعَى
إذَا نَامَ العُيُون سَرَت عَلَيْكَا

والقَيْسُ أيضًا الشدة، فيحتمل أن يكون اسم الرجل منقولاً من أحدهما[١٧]».

وقال أيضًا في «مازن» من «سعد بن ناشب المازني»: «قلت: يمكن أن يكون مازن منقولاً من صفة المزون، الذي هو الذهاب في الأرض، يقال: مَزَنَ في الأرض يمْزُنُ مُزُونًا، فهو مازن؛ إذا ذهب على وجهه، كما يقال: مَطَرَ وعَرَقَ؛ إذا ذهب على وجهه»[١٨].

وكذلك كان شأنه في تتميم تفسير أسماء عددٍ من شعراء الحماسة، يقول مثلاً في «أُنَيْف»، بعد إيراد كلام ابن جني في (المبهج): «قلت: الأَنِفُ: الغضوب، والأَنِفُ: المستأنف. ويجوز بعد أن يكون تصغير أَنْفٍ من قولك: أَنَفْتُهُ أَنْفًا؛ إذا أصبت أنفه، وتصغير أنف من قولك: أَنِفْتُ من الشيء أنفًا؛ إذا غضبت منه، فيكون تحقيره بعد التسمية؛ لأن كل واحدٍ منهما مصدر»[١٩]. والأمثلة في (إيضاح المنهج) كثيرة يضيق عنها هذا الموضع تحاشيًا للإطالة، وتحاميًا للملالة.

ونجد ابن ملكون يذهب أحيانًا إلى تفسير ما أغفله ابن جني من أسماء بعض شعراء الحماسة، كما هو الشأن في شرح «وعلة» من «غسان بن وعلة»، يقول: «وكذلك وعلة منقولٌ من الوعلة، الذي هو الموضع الممتنع من الجبل، ذكره الدريدي. وتسميتهم به نحو من تسميتهم بمعقل وجبل ومنيع»[٢٠].

وقال أيضًا في «خالد بن نضلة الأسدي»: «قلت: لم يذكر أبو الفتح خالدًا ولا نضلة، وأقول: إن خالدًا منقولٌ من الصفة كقاسم وحارث. والخلود يكون البقاء ويكون الميل، وفي فعل الميل لغتان: فَعَلَ وأَفْعَلَ، يقال: أَخْلَدَ إلى الأرض، وخَلَدَ، وفي القرآن ﴿أَخْلَدَ إلى الأَرْضِ﴾، وفي فعل البقاء مؤنثًا قال:

أخَالِدَ قَدْ عَلِقتك بعد هندٍ
فشيَّبَنِي الخَوَالِدُ والهُنُودُ

وخُلَيْدَةُ من أسماء النساء، كأنه تصغير ترخيم.

وأما نضلة: فمنقولٌ من واحدة النضل، وهو

الغلبة في النضال، وهي المراماة، يقال: نَاضَلَنِي فنَاضَلْتُهُ نَضْلاً، قال:

قَدْ نَاضَلُوكَ فأَبْدَوا مِنْ كِنَانَتِهِمْ
مَجْدًا تَلِيدًا ونَبْلاً غَيْرَ أَنْكَاسِ[٢١]

ومع كثرة شعراء الحماسة ممن ذكرهم ابن جني، أو لم يذكرهم، يبدو ابن ملكون حريصًا على الالتزام بما تعهد به في المقدمة من الاكتفاء بما يتقدم من قول ابن جني في اسم الشاعر، أو قوله عن إعادته إذا تكرر. فمن ذلك أنه حينما أورد بيت كلثوم بن صعب قال: «قد تقدم في باب الحماسة قول أبي الفتح في كلثوم في (هـ)»[٢٢]. ومن ذلك أيضًا قوله: «قد تقدم قولنا في الدمينة في أول هذا الكتاب»[٢٣]. وقال بعد ذكر بيت حجر بن حجية العبسي: «قد تقدم القول في هذه الأسماء متفرقة»[٢٤].

هنات في المنهج

غير أن أبا علي الشلوبين - وهو المترصد لأستاذه - قد كشف عن تكرار ما شرحه ابن ملكون نفسه، أو فسره ابن جني من أسماء كثير من شعراء الحماسة، قال الشلوبين منبهًا إلى ما وقع فيه أستاذه من خطأ منهجيّ: «كان تقدم كلام الأستاذ في صدر كتابه أنه يستغني بما تقدم من كلامه أو كلام أبي الفتح في اسم الشاعر عن تكراره، وقد قدم الكلام على السنبسي في قافية الدال، فكان حقه ألا يذكره هنا»[٢٥].

والتنبيه نفسه على ما وقع فيه ابن ملكون من تكرار نجده في كل أبواب الكتاب، فيكون بذلك قد أخلّ بما قصد إليه في مقدمته، واشترطه على نفسه في خطبته.

وقد نجده أحيانًا يقدّم كلامه في اسم الشاعر على كلام ابن جني الوارد في (المبهج)، من ذلك قوله في حَبْنَاء: «قلت: حبناء صفة منقولة، يقال: حَبِنَ الرجل والمرأة: إذا أصابهما السَّقْيُ، فالرجل أَحْبَن، والمرأة حَبْنَاء. وقال أبو الفتح: الحَبَنُ: ورمٌ في أسفل السُّرَّةِ، وقد حُبِنَ فهو محبون، وأنشد:

وكانت من نِتَاجِ شُيَيْخِ سُوءٍ
مِنَ الأَكْوَادِ أَحْبَنَ ذي سُعَالِ[٢٦]

بل إنه لم يذكر كلام ابن جني في بعض الأسماء كما هو الأمر في «عُتَيِّ بن مالك العُقَيْلي»[٢٧]، و«سَوَّار بن مضرب السعدي»[٢٨]، و«القُلاخ»[٢٩]، فأوهم القارئ أن ابن جني لم يفسر هذه الأسماء ألبتة في (المبهج)، ومن شرطه في المقدمة أن يبدأ بقول ابن جني في اسم الشاعر، ثم يذكر ما ظهر له فيه أنه قد أغفله.

والعجب من أبي علي الشلوبين - وهو المترصد لأخطاء ابن ملكون - أنه لم ينبه إلى غفلة أستاذه، وكأنه لم يطلع على كتاب (المبهج).

أما تعقيبه على ابن جني بالتتميم، أو التبيين، أو الاعتراض على المسائل النحوية، فجليٌّ واضح من أول الكتاب إلى آخره، وذلك ما يمكن أن تخصّص له دراسة منفردة؛ لأن القول فيه كثير.

أما العلامة التي تؤذن برجوعه إلى كلام ابن جني بعد فراغه من التعقيب وهي «رجع»، فقد وضعها في كثيرٍ من الأحيان في غير موضعها، وقد بيّن الشلوبين ذلك في غير موطن من هذا الكتاب.

وصفوة القول أن ابن ملكون قد التزم أحيانًا بما عقد عليه العزم في مقدمته، غير أنه في أحايينَ أخرى قد خلط فغلط، وغفل فخطل. وليس هذا قصورًا منه، بل إنه فيض عالمٍ ذي ثقافة موسوعية، وعلم جمّ غزير لم يستطع معه قلمه أن ينقاد إلى ما أراد، فاعترى منهجه هَنات يمكن لأي عالمٍ أن يسقط في مثيلاتها مهما بلغ قدره، وعلا شأنه. ■

الحواشي

١ – هو إبراهيم بن محمد بن منذر بن أحمد ابن سعيد بن ملكون – بضم الميم – الحضرمي الإشبيلي، يكنى أبا إسحاق، ويعرف بابن ملكون. سمع من أبي مروان الباجي، وشريح بن محمد، وعباد بن سرحان، وأجاز له القاسم بن بقي، وأبو الحسن بن مغيث، وأبو بكر بن فندلة. وأخذ عنه جماعةٌ من الجلة كالشلوبين، وابن خروف، ومحمد بن طلحة، وابنا حوط الله، وغيرهم. كان رئيسًا في علم العربية، ماهرًا في صناعتها وإقرائها. ولد سنة ٤٩٦هـ تقريبًا، وتوفي سنة ٥٨٠هـ، وقيل ٥٨١هـ، وقيل ٥٨٤هـ.

ترجم له في: التكملة ١/١٣٥ رقم ٤٠٦، وإنباه الرواة ٤/١٩٦ رقم ٩٧٦، وبغية الوعاة ١/٤٣١ رقم ٨٧٢، ومعجم المؤلفين ١/١٨٠، والأعلام ١/٦٢.

٢ – توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط رقم ٢٣ مصورة عن نسخة الزاوية الحمزاوية، ونسخة أخرى بمكتبة الأسكوريال رقم ٣١٢.

٣ – إيضاح المنهج: ٢.

٤ – المصدر نفسه: ٢.

٥ – المصدر نفسه: ٢.

٦ – المصدر نفسه: ٢.

٧ – المصدر نفسه: ٢.

٨ – المصدر نفسه: ٢.

٩ – المصدر نفسه: ٢.

١٠ – المصدر نفسه: ٢.

١١ – المصدر نفسه: ٢.

١٢ – المصدر نفسه: ٢.

١٣ – من الشعراء الذين ورد اسمهم في «باب الكبر» ولم يفسرهم في (المبهج): عامر ابن جوين، والمستوغر بن ربيعة.

١٤ – شرح الحماسة للأعلم: ١/٩٧.

١٥ – المصدر نفسه: ١/٩٣.

١٦ – المصدر نفسه: ١/ ٦٠ – ٦١.

١٧ – إيضاح المنهج: ١٣.

١٨ – المصدر نفسه: ١٧.

١٩ – المصدر نفسه: ٨٢.

٢٠ – المصدر نفسه: ٥٥.

٢١ – المصدر نفسه: ٢١٣.

٢٢ – المصدر نفسه: ٢٤٠.

٢٣ – المصدر نفسه: ٢٤٥.

٢٤ – المصدر نفسه: ٢٩٢.

٢٥ – المصدر نفسه: ٧٩.

٢٦ – المصدر نفسه: ٧١.

٢٧ – المصدر نفسه: ١٩٣.

٢٨ – المصدر نفسه: ٧٠.

٢٩ – المصدر نفسه: ١٩٣.

مصادر الدراسة

ابن الأبار.

– التكملة لكتاب الصلة، تح. عبد السلام الهراس، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.

الأعلم الشنتمري.

– شرح حماسة أبي تمام، تح. علي المفضل حمودان، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

ابن جني.

– المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، تح. مروان العطية، وشيخ الراشد، ط١، دار الهجرة، بيروت، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

الزركلي.

– الأعلام، الطبعة العاشرة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٦م.

السيوطي.

– بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار الفكر، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

القفطي.

– إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

كحالة : رضا.

– معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن ملكون : الحضرمي.

– إيضاح المنهج في الجمع بين كتابي التنبيه والمبهج.

دراسات روسية حول:

تاريخ جزيرة العرب قديمًا

مشكلات دراسية*

ترجمة الأستاذ
سمير نجم الدين سطاس
مركز جمعة الماجد - قسم التراث الوطني

من نشاط المركز

مقدمة

لا يستطيع الباحث في التاريخ القديم لجزيرة العرب ؛ أي فترة ما قبل الإسلام ، إلا أن يهتدي في بحثه بنور الإسلام الذي انبثق فجره ، وانطلقت أنوار هدايته من قلب الجزيرة العربية ، وما ذلك إلا لأن الباحث في عمق ذلك التاريخ لا تسعفه المراجع التاريخية التي تتعرض لذلك التاريخ بسبب ندرتها، وإن وجدت فإنها لا تشبع نهمه ، لقلة الحديث عن تلك الحقبة الممتدة عبر الزمن ، وما نجده ليس سوى نبذات قصيرة ، وأحداث قليلة ، لا تسمن ولا تغني من جوع.

على الرغم من أن للعرب تاريخًا ممتدًا ، شأنهم في ذلك شأن بقية شعوب الشرق الأدنى، إلا أن الباحث لا يستطيع فهم مسألة ظهور فجر الإسلام فهمًا دقيقًا إلا من خلال دراسة متأنية متعمقة لتاريخ العرب، الذين حملوا على عاتقهم نشر الإسلام في بقاع الأرض كلها، كما لا يمكنه الحكم على دور الجزيرة العربية في صناعة تاريخ العالم القديم إلا من خلال تحليل تاريخ الممالك العربية القديمة ودراسته، وتعرف ثقافاتها؛ سواء ما كان منها في جنوب الجزيرة العربية كالمعينية والسبئية والحميرية، أو ما كان منها في شمال الجزيرة العربية كالمملكة النبطية، والتدمرية، والغسانية، والكنديّة، أو في غرب الجزيرة العربية، في مكة والمدينة. إضافةً إلى تلمس العقائد الدينية التي كان

* نال به الباحث أخادجان حسنوف درجة الدكتوراه في التاريخ سنة ١٩٩٤م باللغة الروسية من أكاديمية العلوم، معهد البيروني للدراسات الشرقية بطشقند - جمهورية أوزبكستان.

العرب يؤمنون بها قبل الإسلام، والتعمق في دراستها وتحليلها.

من هنا حاولنا في هذه الرسالة تحقيق هدف ارتسمت ملامحه، وحددت العناصر الموصلة إليه، ذلك أننا نتوخى من ورائه تحليل التاريخ السياسي القديم لجزيرة العرب بالتفصيل، والوصول إلى صورة دقيقة معبرة عن مجتمعات تلك الدول، التي نشأت في جزيرة العرب خلال الفترة الواقعة ما بين الألف الثالثة قبل الميلاد وبداية بزوغ فجر الإسلام، وقيام الدولة المركزية التي كان قيامها عاملاً رئيسًا في توحيد الجزيرة العربية كلها تحت راية واحدة.

منهج البحث

قسّم الباحث أطروحته إلى مقدمة وسبعة فصول.

تناول الباحث في المقدمة وصفًا عامًّا لما كانت عليه الجزيرة العربية في تلك الفترة، كما تناول فيها دور جزيرة العرب ومكانتها في تاريخ العرب القديم.

أما الفصل الأول فقد تمّ فيه استعراض المراجع التاريخية التي تدون التاريخ القديم للجزيرة العربية، وتحليلها، وبيان وجهات نظر مؤلفيها المختلفة، كما ألقي الضوء فيه على تاريخ الجزيرة العربية منذ القدم إلى ظهور الإسلام، إضافةً إلى بيان أهمية الكتابات والنقوش التي أسفرت عنها الحفريات؛ لأنها تشكّل مصادر هامة جدًا للوصول إلى الحقائق، وتعطينا هذه الكتابات والنقوش لمحة صادقة عن تاريخ الجزيرة العربية القديم.

وتناول الفصل الثاني الظروف الطبيعية، وسكان جزيرة العرب القديمة، كما تحدث عن مواطن الشعوب السامية، والظروف الطبيعية، والخواص الديموغرافية لجزيرة العرب في القديم، وتوصل الباحث فيه إلى تقسيم الجزيرة إلى ثلاثة أقسام، معتمدًا فيه على المراجع الرومانية واليونانية، هي: جزيرة العرب الصخرية، والصحراوية، والسعيدة؛ كما قسّم المؤلفون سكان جزيرة العرب في القرون الوسطى إلى قسمين هما: «العرب البائدة» و«العرب الباقية»، وبيّن أن نمط حياتهم قديمًا جعلهم ينقسمون إلى جماعتين كبيرتين هما: القحطانية (عرب الجنوب)، والعدنانية (عرب الشمال)، وبين سمات كلّ منهما.

أما الفصل الثالث فتناول فيه أقدم مجتمعات جزيرة العرب، وتحدث فيه عن ديلمون ومجان، وبيّن علاقة عرب الشمال مع الآشوريين والكلدانيين والأخمينيين. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الكتابات المسمارية التي تمّ اكتشافها في مناطق مختلفة توضح لنا العلاقات التجارية الوثيقة التي تعود إلى الألفين: الثالث والثاني قبل الميلاد والتي كانت تربط المدن السومرية، ولا سيّما مدن: أور وديلمون ومجان. بينما تشير الكتابات الآشورية، التي تمّ العثور عليها، والتي تعود إلى عهد شلمنصر الثالث /٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م/، وتفلاتيلاسر /٧٤٥ - ٧٢٧ ق.م/، وسرجون الثاني/ ٧٢٤ - ٧٠٥ق.م/ وغيرهم. إضافةً إلى حروب القبائل العربية التي خاضتها مع المملكة الآشورية، ومن ثمّ مع المملكة البابلية بقيادة آل كلدان. ولا بدّ هنا من توضيح أهمية الطرق البرية التجارية التي دفعت الملك الكلداني نبونيد /٥٥٦ - ٥٣٩ ق.م/ إلى شنّ حملاتٍ على مدن جزيرة العرب الشمالية كـ: ديداد وخيبر ويديع ويثرب وغيرها، بهدف السيطرة عليها.

ويسلط الفصل الرابع الضوء على الممالك القديمة في جزيرة العرب الجنوبية مركّزًا على التاريخ السياسي لبعض الدول والممالك في هذه الجزيرة، كالمعينية، والسبئية، والحميرية، والصراع بين بيزنطة والفرس على جنوب جزيرة

العرب، وعلى العلاقات الاقتصادية بين ممالكها القديمة. ولا بدّ من الإشارة إلى أن المملكة المعينية عاشت وازدهرت، حسب رأي المؤرخين، من القرن الرابع عشر حتى القرن الخامس قبل الميلاد، وأن الدخل الرئيس لهذه المملكة انحصر في التجارة الدولية، التي كانت تدرّ عليها أرباحًا طائلة. إلا أن ظهور مملكة سبأ وقتبان وأوسان شكّل عوائق كأداء أمام التجارة المعينية، وأدى اتحادٌ قام بين سبأ وقتبان إلى انهيار المملكة المعينية.

إضافة إلى أن تاريخ مملكة سبأ ينقسم إلى مرحلتين: المرحلة الأولى وفيها تمت تسمية حكّام سبأ بالمكرّبين، الذين امتدّ حكمهم من عام ٩٥٠ ق.م حتى عام ٦١٠ق.م، واتخذوا صيرواح عاصمة لمملكتهم. والمرحلة الثانية عندما لُقّب الحكّام المكربون بالملوك، وامتدّ حكمهم من عام ٦١٠ ق.م حتى عام ١١٥ ق.م، واتخذوا مأرب عاصمةً لهم.

كما تحدث عن الأسباب التي أدت إلى انهيار المملكة السبئية، التي قامت على أنقاضها المملكة الحميرية، التي ينقسم تاريخها إلى مرحلتين: الأولى من عام ١١٥ ق.م إلى عام ٢٧٥ ق.م، وعاصمتها ريدان في مدينة ظفار، والثانية من عام ٢٧٥ ق.م إلى عام ٥٢٥م، وعاصمتها صنعاء. وقد تمكن المؤرخون من التوصل إلى أسماء أربعين حاكمًا حكموا حمير، وسنوات حكمهم، إلا أنهم أخفقوا في ملء الفراغ في فتراتٍ زمنية طويلة بأسماء حكّام حمير، كالفترة من عام ١٤٥ حتى عام ٢٤٥م، ومن عام ٣٠٠ إلى عام ٣٧٤م. ولعل السبب يعود إلى عدم اكتشاف كتابات أو نقوش مؤرخة في هذه الفترات تشير إلى أسماء الحكام.

ويسلط الفصل الخامس الضوء على الممالك القديمة في جزيرة العرب الشمالية والمركزية، كما تناول التاريخ السياسي لتلك الممالك، مثل الأنباط، وتدمر، والغساسنة، والمملكة اللخمية، والكندية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن مملكة النبط كانت أول مملكة تظهر في المنطقة من بين هذه الممالك. إلا أن المراجع المتوافرة لا تعطينا معلوماتٍ مهمة عن هذه المملكة التي ظهرت مع عاصمة البتراء، التي تعدّ الآن من الأوابد الأثرية في المملكة الأردنية، التي تستقبل السوّاح من جميع بقاع العالم على مدار السنة.

ومملكة النبط هذه قامت في منطقة جزيرة العرب التي أطلق عليها المؤلفون اليونان والرومان القدامى اسم جزيرة العرب الصخرية.

ومن الجدير بالذكر أن الكتابات النبطية التي تمّ اكتشافها في أراضي المملكة النبطية منقوشة بالخط الآرامي، الخط الذي كانت تشترك في استخدامه جميع الشعوب التي قطنت جنوب الفرات، حتى ظهور الإسلام.

وقد حاول بعض المؤرخين إعادة بناء النشاط السياسي للأسرة النبطية وضبط أسماء عددٍ من الملوك الذين حكموا النبط، من أمثال الحارث الأول، وربّيل الأول، والحارث الثاني، وعبيد الأول، وغيرهم. ولا ينسى الباحث أن يوضح أن نفوذ مملكة النبط امتدّ على بقعة شاسعة جدًا. وهذا ما تشهد عليه الكتابات النبطية، التي تمّ العثور عليها في دمشق، وجنوب فلسطين، وشرقها، وفي مدين وديدان، وعلى الساحل الشمالي للبحر الأحمر، وفي القسم الشرقي من دلتا النيل. إلا أن استيلاء الرومان على البتراء قد وضع حدًا لاستقلال مملكة النبط.

والجدير بالذكر أن الديار النبطية التي شغلت موضعًا استراتيجيًا هامًا خلال الألف الأولى قبل الميلاد كانت «تفاحة الخلاف والنزاع»، في البداية بين حكّام مصر والآشوريين والبابليين والفرس، ومن ثمّ بين قادة الإسكندر المقدوني والروم. كما تناول الحديث عن المملكة التدمرية منذ لحظة

استيلاء الرومان على سوريا، والصراع الذي دار بين التدمريين بقيادة أذينة والفرس. وعلاقة أذينة مع الامبراطورية الرومانية، وكذلك موقف الرومان من الملكة زنوبيا التي أرادت توسيع مملكتها، وجعلها امبراطورية عظيمة، الأمر الذي أرعب الرومان، فجعلهم يشنون عليها الحروب، مما أدى إلى وقوعها في الأسر مع عددٍ من المقربين إليها، وإرسالها إلى روما مكبلة؛ كي يفخر الرومان بانتصارهم عليها.

كما سلّط الضوء على مملكة الحيرة، وتحدث عن ملوكها، وعن الحروب التي دارت بين الملك المنذر الثالث /٥٠٥ - ٥٥٤م/ والغساسنة، ولا سيّما الملك الغساني الحارث بن جبلة، الذي تمكّن بعد عدة هزائم من الانتصار على المنذر والقضاء عليه. كما أشار إلى حركة التنصير الكبيرة التي جرت في المملكة اللخمية، والتي وضع شاهنشاه فارسي حدّاً لها ولآل لخم. وتحدث عن الغساسنة وعن المنطقة التي قطنوها، وعن إنشائهم العاصمة «جلِّق»، والسبب الذي دعا الامبراطور البيزنطي يسطانوس إلى منح الحارث الثاني لقب «نبيل روماني». كما أشار إلى الأحداث التي جرت في جزيرة العرب المركزية في نهاية القرن الخامس وأوائل القرن السادس الميلادي، وإلى ظهور مملكة مكة والمدينة.

أما الفصل السادس، الذي يحمل عنوان «الحجاز القديمة»، فيتحدث عن تاريخ مكة والمدينة منذ القديم، وعن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها قبل ظهور الإسلام. وكذلك عن القبائل المقيمة فيها، وعلاقاتها مع المدن المجاورة، وركّز على الثروة الأساسية لمكة، التي كانت تكمن في التجارة، وعلى ظهور الإسلام فيها. وتحدث عن يثرب وتاريخها وسكانها، ولا سيّما الأوس والخزرج، وأشار إلى أن يثرب كانت المدينة الثانية في الحجاز من حيث الأهمية بعد مكة، التي تفوقت على الثانية من الناحية الاقتصادية.

وحمل الفصل السابع عنوان «الديانات في جزيرة العرب القديمة»، وتحدّث فيه عن الديانات التي كانت منتشرة في جزيرة العرب قبل الإسلام، والتي أثرت في المجتمع العربي وفي أفكاره.

وختامًا يمكن القول إنه مما لا شكّ فيه أن أعمال التنقيب عن الآثار وفكّ رموز الكتابات المنقوشة على الأحجار هي التي تطفىء ظمأ عشّاق التاريخ للمعرفة، وتُطْلع العالمَ على الحضارات القديمة، وتجيب عن أسئلة الكثيرين ممن تاهوا بين الحقيقة وغيرها، وهم يبحثون عن أجوبة عن الشعوب القديمة التي عاشت على هذه الأرض، وعن تراثها وعلاقاتها بعضها مع بعض. ومما يثلج الصدر الاهتمام الذي يبديه علماء الآثار؛ لاستنطاق الحجارة لإخبارنا عن ماضي الشعوب والملوك، وعلاقات الدول القديمة فيما بينها، وتجارتها ومصادر رزقها.

وليس أسوأ من أن يعثر المرء على قطعة حجرية منقوش عليها كتابات تنير الطريق أمام التائه فيتخطاها أو يقوم بتكسيرها وإخفاء معالمها، لهدفٍ ما، كأن يجني ربحًا ضئيلاً، لجهله بأن قطعة حجر صغيرة منقوش عليها بضع كلماتٍ مبهمة قد لا تُقدّر بثمن عند الباحثين عن المعرفة.

«ألا بذكر الله تطمئن القلوب»

شعر
رفعت عبد الوهاب المرصفي

قلبي يطيبُ إذا ذكرتُ الله والنفس تسبحُ في السنا فتراه

والروح تسمو توبةً وضراعة وتحنُّ كلُّ جوارحي لضياه

عجبًا لقومٍ ينكرون وجوده سبحانه - غمر الوجود سناهُ

هلاّ رأوا آياته في خلقهمْ وتفكروا في أرضه وسماهُ؟

قلبي يطيب إذا نطقتُ الله وتذوب نفسي تشتهي لُقياهْ

ألقُ الحروفِ على الفؤاد يهزّه هز المحب إذا الحبيب دعاهْ

الله - تجري باللسان حروفُها فتشعُّ نوراً في المدى وصلاهْ

ألفٌ ـ تشقُّ الكون في إشراقها   وتفيض طرحًا في الورى مسراه

لامٌ ـ تعمُّ الدهر من نفحاتها   وتبثُّ في قلب الجماد حياةْ

لامٌ ـ تمسُّ الخلق من أسرارها   وسلوا الوجود من الذي يرعَاهْ؟

والهاء ـ لحن من نشيد ساحر   يشفي العليل إذا الطبيب عصاهْ

"الله" ـ تطلقُ في البرايا قبسةً   فتمكن المظلوم من شكواهْ

"الله" تطلق في الحنايا سرها   فتخفف المحزون من بلواه

"الله" ـ تشرق في العروق فتستحي   منها العروق وتهتدي بالله

هل كان منا ـ من يتوه سفينهُ   وهو الذي في عزه وحِماهْ؟

ربّاه ـ غوثًا من زمانٍ مُقفرٍ   تاهت على درب الوجود خُطاهْ

أدمى قلوبَ المؤمنين نكايةً   غطّتْ دماء المخلصين ثراه

ربّاه ـ لسنا مُعرضين وإنما   نرجو الصمودَ لكل ما نلقاهْ



«ألا بذكر الله تطمئن القلوب»

إعــلان

الرحلات إلى شبه

انطلاقًا من أهداف دارة الملك عبد العزيز المتمثلة في خدمة تاريخ المملكة العربية السعودية، وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بشكل خاص، وتاريخ الجزيرة العربية، وبلاد العرب والإسلام بشكل عام، ستنظم الدارة خلال الفترة الممتدة من يوم الثلاثاء ٧ شعبان إلى يوم الخميس ٩ شعبان ١٤٢٠ هـ، الموافق ١٣ - ١٥ نوفمبر ١٩٩٩م ندوة حول: «الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية منذ القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد إلى منتصف القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد»، وذلك في مدينة الرياض.

أهمية الندوة

تعدّ كتابات الرحّالة عن شبه الجزيرة العربية مصدرًا من المصادر التاريخية المهمة، وتمثل سجلا شاملاً، ومادة علمية تساعد الباحثين في تعرف جوانب كثيرة من تاريخها.

ونظرًا لأن شبه الجزيرة العربية تمثل - منذ القدم - نقطة جذب ومثار اهتمام لكثير من الشعوب، انجذب إليها الباحثون، والمهتمون، لما تميزت به من خصوصية، وأهمية، فهي إحدى مناطق الحضارات القديمة، وملتقى الطرق التجارية، ونقطة اتصال مهمة بالحضارات الأخرى، إضافة إلى ما برز في هذه المنطقة من أحداثٍ سياسية كان لها أثرٌ عظيم في شعوبها، وصدى خارجي قويّ لدى الدول الأخرى، فاستقطبت اهتمام العالم الخارجي، الذي بدأ يتطلع إلى سماع المزيد من أخبارها.

وكان من أبرز العوامل التي دعت الرحالة إلى القيام برحلاتهم إلى شبه الجزيرة العربية وجود المدينتين المقدستين مكة والمدينة، والتنافس الأوربي على الخليج العربي، وقيام الثورة السعودية وامتدادها، ثم قيام الملك عبد العزيز بتأسيس المملكة العربية السعودية.

إن هذه العوامل، وما رافقها من تطوراتٍ؛ سياسية، واقتصادية، واجتماعية، كانت مصدر جذب للرحالة، والمبعوثين قاصدي الدراسة. أو تقديم التقارير عن أحوال المنطقة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، التي عدت فيما بعد مصدرًا مهمًا لتاريخ شبه الجزيرة، تعتمد عليها البحوث، والدراسات التاريخية، والجغرافية، والاجتماعية.

وتعقد دارة الملك عبد العزيز هذه الندوة تحقيقًا



عن نـدوة

الجزيرة العربية

لأهدافها المتمثلة في الاهتمام بمصادر تاريخ المملكة العربية السعودية وشبه الجزيرة العربية.

الأهداف العامة للندوة

١ - تعرف الرحالة والمبعوثين وأجناسهم المختلفة، الذين زاروا شبه الجزيرة العربية من بداية القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد إلى منتصف القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد وحصر ما كتبوه عن المنطقة.

٢ - تعرف دوافع الرحالة، والمبعوثين، وأهدافهم، من خلال ما ظهر من أوراقهم، وما صدر من مؤلفاتهم.

٣ - تعرف تاريخ المنطقة الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، من خلال كتابات الرحالة والمبعوثين، وتقاريرهم، ومشاهداتهم، ووثائقهم.

٤ - إلقاء الضوء على القيمة العلمية لكتابات الرحالة، والمبعوثين، والمهتمين بها، بوصفها مصدرًا من مصادر تاريخ شبه الجزيرة العربية.

٥ - دراسة هذه الكتابات، وتقديم التحليل المناسب لها.

٦ - تقويم كتابات الرحالة، والمبعوثين، وتصحيح أخطائها، ومغالطاتها.

٧ - تقويم ما ترجم من كتابات الرحالة، والمبعوثين.

محاور الندوة وموضوعاتها

تناقش الندوة المحاور والموضوعات التالية:

المحور الأول:

الرحالة والمبعوثون العرب الذين زاروا شبه الجزيرة العربية منذ القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد.

المحور الثاني:

الرحالة والمبعوثون الغربيون الذين زاروا شبه الجزيرة العربية منذ القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد إلى منتصف القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد.

المحور الثالث:

الرحالة والمبعوثون الأسيويون الذين زاروا شبه الجزيرة العربية منذ القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد إلى منتصف القرن الرابع عشر للهجرة/ العشرين للميلاد.

المحور الرابع:

دوافع الرحالة والمبعوثين وأهدافهم.

المحور الخامس:

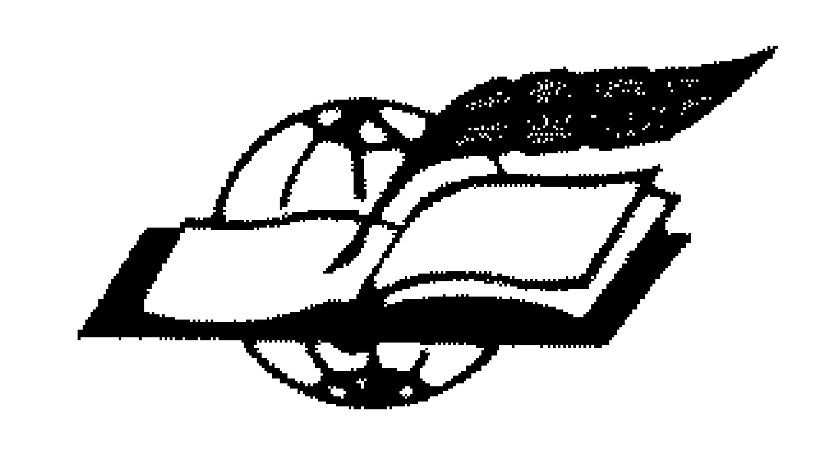
١ - قيمة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية بوصفها مصدرًا من مصادر جغرافية شبه الجزيرة العربية وتاريخها الاقتصادي والسياسي.

٢ - تقويم الرحلات المترجمة إلى اللغة العربية.

تنويه: جاء الإعلان عن هذه الندوة مع هذا العدد نظراً لتأخر صدوره

'Afāq Al Ṯāqāfah Wa Al Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Researches and Studies - Juma Al Majid Centre For Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 624999
Fax.: (04) 696950
Tlx.: 46187 ARAB EM
United Arab Emirates

Volume 6 - No. 22 / 23 - Jumada Second 1419 A.H. - October 1998

COVER

'Afāq Al-Ṯāqafah Wa Al-Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Published by :
The Department of Researches and Studies - Juma Al-Mājid Centre For Culture and Heritage

Photograph for The Pages 15-16 of The Manuscript Titled " SHARH AL MULAKHAS FI ILM AL HAY'A "
Available in Juma Al Majid Centre for Culture and Heritage

EDITORIAL BOARD

Annual Subscription Rate	U.A.E.	Other Countries
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs.	75 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.



أنموذج لغلاف عثماني من القرنين ١٢ ـ ١٣ هجري من عمل مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

SAMPLE OF AN OTTOMAN MANUSCRIPT - COVER BELONGS TO THE
12TH -13TH CENTURIES AFTER (A.H)

'Afāq Al-Ṯāqafah Wa Al-Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 6 - No 22 / 23 . Jumada Second 1419 A.H. October 1998

صورة الورقة ١٥ ب - ١٦ من مخطوط «شرح الملخص في علم الهيئة» لقاضي زادة - مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث



Photograph for The Pages 15-16 of The Manuscript Titled
" SHARH AL MULAKHAS FI ILM AL HAY'A "
Available in Juma Al Majid Centre for Culture and Heritage

Published by :
The Department of Researches and Studies - Juma Al-Mājid Centre For Culture and Heritage